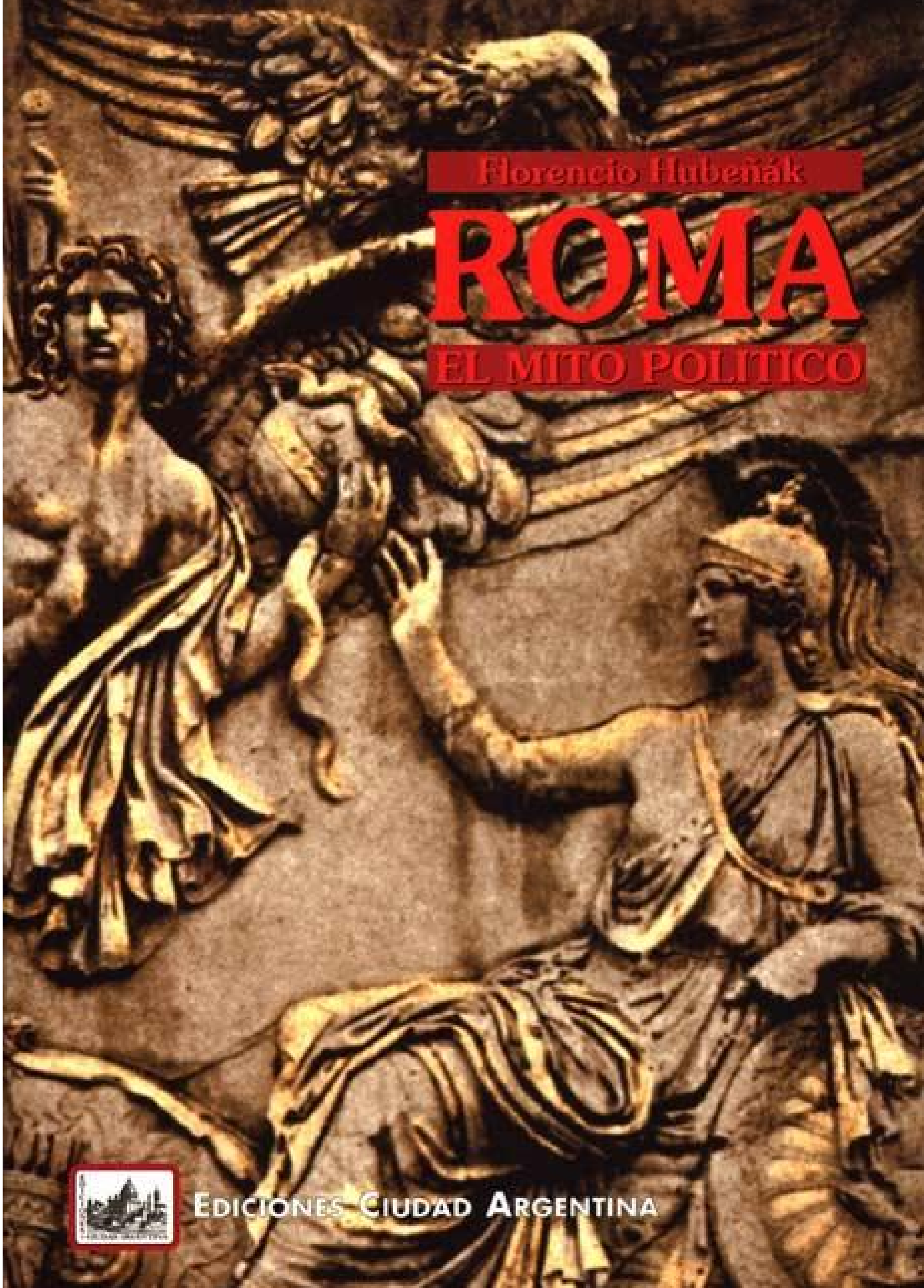


Florencio Hubeñák
ROMA
EL MITO POLITICO
Ediciones Ciudad Argentina

FLORENCIO HUBEÑAK

ROMA

EL MITO POLITICO



Buenos Aires
1997

FUNDACION CENTRO DE ESTUDIOS POLITICOS Y ADMINISTRATIVOS

EDICIONES CIUDAD ARGENTINA

Dirección General
Ma. Laura San Martino de Dromi

Dirección de Publicaciones
María Alejandra Rubio

Subdirección de Publicaciones
Lucrecia L. de Navarro

ESCUELA DE DERECHO

Director
Roberto Dromi

Secretaria
Alicia Nilda Piñero



Fundación Centro de Estudios Políticos y Administrativos
Ediciones Ciudad Argentina: Av. Belgrano 1358 (1093) Buenos Aires
Tel.: 381-8959 383-2592 - Fax: 381-6965
Distribución y ventas: Tel.: 384-8182/8183 - Fax: 384-8180

Diseño de Tapa:
Darío F. Baroli

ISBN: 987-507-007-6
Depósito legal: M. 14.891-1997

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Agradecimientos

Una obra de estas características y complejidad no sería posible sin la ayuda y el apoyo de muchas personas. A ellas corresponde mi agradecimiento.

Al amigo y colega Hugo Bauzá, quien gentilmente realizó una cuidadosa y exigente lectura del capítulo I, formulando una serie de atinadas observaciones que, aunque no siempre compartidas, hicieron más fácil incursionar en un tema tan árido y complejo, relativamente ajeno a la temática habitual del autor.

A los catedráticos extranjeros Marta Sordi (Universitá del Sacro Cuore de Milán), Paolo Siniscalco (Universitá della Sapienza de Roma), Salvador Claramunt (Universidad de Barcelona) y José Comellas (Universidad de Sevilla); a los docentes Ignacio Andereggen, Dinko Cvitanovic, María Pareti de Canessa, Azucena Fraboschi, Nelly Ongay, Héctor Padrón, que facilitaron el acceso a múltiples artículos especializados a los que hubiera sido imposible acceder sin su ayuda. Este agradecimiento es extensivo a la cantidad de editoriales, centros universitarios, revistas especializadas y colegas del país y del extranjero —cuya nómina sería sumamente extensa— que generosamente enviaron libros para reseñar o fotocopias que resultaron de gran utilidad para este trabajo y que hubieran sido imposibles de obtener de otra manera, dadas nuestras inveteradas dificultades de acceso a la información.

A los Dres. Francisco Arias Pelerano y José María Medrano y al Lic. Marcelo Camusso, sin cuyo apoyo estos trabajos de investigación no hubieran fructificado en una tesis doctoral.

A la Lic. Mónica Jongeward de Boer, que generosamente y más allá de su escaso tiempo, tradujo esmeradamente del latín algunos de los textos más complicados.

A Marta Larrégola que, al igual que su abnegado equipo de colaboradores de la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", estuvo siempre dispuesta a atender los permanentes requerimientos bibliográficos y aportar información sobre nuevas e inhallables obras vinculadas al tema.

A Juan Manuel Pérez Segura, cuya búsqueda y obtención de las últimas novedades —y de los viejos textos españoles— resultó de una ayuda invalorable.

Al Dr. Alfredo Di Pietro, que más allá de sus complejas ocupaciones académicas, aceptó apadrinar esta tesis, orientó la búsqueda bibliográfica y facilitó generosamente su biblioteca especializada en temas romanos.

A la Dra. María Laura San Martino de Dromi, que tuvo la gentileza de asumir la publicación de este libro.

Finalmente a Lilia, mi esposa, que supo tolerar estoicamente la ausencia de largas horas dedicadas a libros y papeles; y a mis hijos Juan Manuel, que hizo un poco más accesibles algunos textos en inglés y en latín; a Paulo Emilio, sin el cual no hubiera incursionado en los esotéricos terrenos del procesador de textos y sin cuyo tiempo y paciencia esta obra nunca se hubiera impreso, y a María Guadalupe, siempre dispuesta a hacer más dulces las horas pasadas junto a la computadora.

El autor

INTRODUCCION

Como expresara con gran claridad el medievalista Ferdinand Gregorovius en su *Historia del Estado Romano en la Edad Media*, allá por 1926: "el nacimiento de Roma de un germen recubierto por el mito, su crecimiento; finalmente la monarquía de esta única ciudad, continúan pareciendo el más profundo misterio de la vida del mundo, junto al nacimiento y señorío del cristianismo ..., la fuerza demoníaca por la que una ciudad adquiere el señorío sobre tantas naciones diferentes por la lengua, las costumbres y el espíritu no puede ser esclarecida. Sólo su desarrollo se deja perseguir en una larga cadena de hechos, pero la más íntima ley de este hecho universal que se llama Roma permanece insondable para nosotros"[1].

La sola mención de Roma ha producido complejos sentimientos de admiración, afecto o enemistad a través de los tiempos, pero nunca indiferencia y todo intelectual preocupado por el desarrollo de los pueblos no pudo omitir alguna referencia a ella. Duverger nos recuerda que "toda la cultura antigua nos ha llegado a través del filtro del *Imperium romanum*. Todas nuestras construcciones políticas remiten a la experiencia romana"[2].

En esta misma línea de ideas Ortega y Gasset recordaba: "cuando los pueblos que rodean a Roma son sometidos, más que por las legiones, se sienten

injertados en el árbol latino por una ilusión. Roma les sonaba a nombre de una gran empresa vital donde todos podían colaborar; Roma era el proyecto de organización universal; era una tradición jurídica superior; una admirable administración, un tesoro de ideas recibidas de Grecia que prestaban un brillo superior a la vida, un repertorio de nuevas fiestas y mejores placeres. El día que Roma dejó de ser este proyecto de cosas por hacer mañana, el Imperio se desarticuló"[3]. Y la ilusión que sustentaba el proyecto era, en otras palabras, el mito de Roma.

García Pelayo resalta la importancia del tema cuando describe que "la lucha por Roma y el nombre romano se extendió desde las estepas rusas a las costas atlánticas, cifró durante un largo período el antagonismo de Oriente y Occidente, movilizó los ejércitos de los emperadores para la 'marcha a Roma', agudizó la habilidad retórica de los poetas y la capacidad de argumentación de los juristas, de modo que las armas, las letras y las leyes conjuran sus esfuerzos para esta lucha por Roma y por lo romano"[4].

Resulta fácil comprobar que la historia no nos presenta otro ejemplo similar. Y como, en nuestra opinión, en la historia los hechos no se producen al azar sino que tienen una explicación, nos parece evidente que Roma no fue producto de la casualidad y esta trascendencia alcanzada justifica que nos interroguemos sobre este fenómeno significativo del papel tan peculiar que le cupo en el desarrollo de la humanidad a lo largo de la historia, y en nuestro caso específico, fundamentalmente en el campo de la política.

Esta admiración y curiosidad insatisfecha por Roma es una constante en la historiografía a través de todos los tiempos, desde dos siglos antes de Cristo, con Polibio, hasta nuestros días, a través de importantísimos historiadores y pensadores políticos entre los que bastaría mencionar a manera de muestra a Paulo Orosio, Otton de Frisinga, Maquiavelo, Montesquieu o Bossuet. La Roma imperial ha desaparecido, pero su recuerdo —o algo mucho más trascendente que éste, como trataremos de establecer— aún permanece vigente.

Pero el investigador interesado en adentrarse en esta compleja temática no puede menos que sorprenderse ante las múltiples Romas con que tropieza en su búsqueda: la Roma de Rómulo y Remo, la Roma republicana, la Roma augusta, la Roma imperial, la Roma de Pedro y Pablo, la Roma papal, la Roma barroca, la Roma municipal, la Roma idealizada, la Roma despreciada, inclusive la Roma apocalíptica ... y todas ellas acompañadas, de una manera sin parangón a través del desarrollo de la historia occidental, por una importante tradición, basada no tanto en su fuerza, como en su "destino providencial", de manera tal que Ussani llegó a identificarla con "una fuerza viva, un mito de nuestra historia que, reclamándola hacia sí, continuamente lo recrea"[5].

Como observáramos anteriormente, quien haya interrogado a la historia desde ángulos tan diversos como la política o la religión, siempre se encontrará con Roma y se verá compelido a aceptar empíricamente que ésta tiene las características de "una idea político-religiosa unificadora"[6] o, como la denomináramos, de una "idea-fuerza"[7] o, más precisamente aun, en la feliz expresión de García Pelayo, de un mito político.

Estas consideraciones introductorias que resaltan el papel de Roma en la historia tienen alcances que, en nuestra opinión, superan un análisis histórico meramente positivista, obligándonos a buscar una explicación más amplia, procedente de otros campos conocidos como míticos.

Pero antes de intentar cualquier precisión nos parece importante aclarar, con nuestra visión de historiadores, que toda época histórica está fuertemente signada por el mito o los mitos, como lo podemos observar desde la antigua Grecia —que nadie discute— hasta nuestros tiempos "psicoanalizados". Como afirma Gusdorf: "El guerrero espartano, el civil ateniense, el ciudadano romano, el caballero medieval, el humanista, el hombre honesto, representan, por un momento dado, el tipo de la excelencia humana, en forma de mito que encarna los más altos valores. Y aun los modelos de toda sabiduría militante, el genio, el santo, el héroe, toman prestado su nombre de los hombres reales, pero revistiendo a su personaje de una perfección formal que obtiene del mito antes que de la historia"[8] y su historia "no erudita", llena de héroes y proezas, era vivenciada como la "verdadera" historia (mitificada) de esa época.

La presencia y permanencia de los mitos en las diferentes culturas de toda la humanidad —como ha sido hartamente demostrado por múltiples estudiosos en los últimos años, gracias al desarrollo de las investigaciones antropológicas y fundamentalmente etnográficas— nos lleva en esta era "post-moderna" a la necesidad de reconsiderar el papel de los mitos en el proceso histórico - político, en coincidencia con la afirmación del teólogo Anwander cuando expresa que "no se debería subestimar el moderno interés por el mito como una moda pasajera. El mito, tal como lo hemos comprendido ahora, no está ligado a necesidades de época ni es tributario de modas y caprichos. No es ni primitivo ni moderno, ni infantil ni morboso, ni sueño ni verdad escueta, pero es humano y conexo con todo lo humano"[9]. Y como tal es digno de ser cuidadosamente estudiado.

La tarea que hemos emprendido de analizar un mito político en particular requiere necesaria y previamente introducirnos en la complejidad temática del mito, desbrozando el camino considerablemente enmarañado por tantos "mitomaníacos".

Parece conveniente anticipar que intentaremos este análisis desde nuestra formación de historiadores vinculados a la ciencia política y fundamentalmente en la óptica de una "historia de las ideas"; lo que no implica, de ningún modo, ignorar que se trata de un tema que dada su complejidad debe ser enfocado desde diferentes ángulos (filosófico, teológico, literario, profético...); aspectos que no soslayaremos, aceptando nuestras propias limitaciones y sin perder de vista que resulta necesario buscar una visión integradora.

Somos conscientes de la advertencia de que "el mito es, posiblemente dentro del conjunto de los documentos que el historiador puede manejar, el más impreciso, el más incierto"[10] y a su vez el más ambiguo en sus expresiones. También aceptamos que uno de los problemas más graves de los historiadores formados en la escuela positivista es —como ya lo señaláramos en otras oportunidades— trabajar con temas ajenos a la historiografía tradicional recelosa de lo interdisciplinario. Estas cuestiones no deben ser ignoradas por los investigadores, pese a sus evidentes dificultades, ya que cubren un amplio espectro de la realidad que no debe ser descuidado.

Nuestras prevenciones se acrecientan de manera significativa al abarcar temas vinculados a la historia antigua o medieval; períodos en los cuales el hombre era mucho menos racionalista y las creencias influían más en su vida pública y privada.

Una búsqueda como la que intentamos conlleva para el historiador —acostumbrado a manejarse con hechos— una serie de inconvenientes adicionales, pero nos parece que éstos no justifican esquivar un tema que, en nuestra opinión, hace al fondo de la intelección del ser humano, su pensar y su obrar.

A las dificultades mencionadas se agregan las que surgen de la escasez de fuentes que aporten hechos; por ello debemos manejarnos con obras literarias, religiosas u otras que más allá de los datos nos permiten vislumbrar el espíritu inspirador que refleja esta mentalidad mítica y rastrear el seguimiento de la misma. A su vez, en la mayoría de los casos, las fuentes que poseemos son muy posteriores al período que nos interesa —el llamado "amanecer de la historia", según la feliz expresión de Myres— pero reflejan, aunque en algunos casos de modo deforme, el "espíritu" de ese hombre primigenio.

Por otra parte los mitos raramente están expresados en textos y menos aún claramente expuestos; por esta razón debe recurrirse necesariamente —y más al tratarse de cuestiones vinculadas al mundo antiguo— a símbolos, imágenes, iconografía, ritos, creencias, ceremonias, inscripciones, documentos jurídicos u obras literarias. La selección, reordenamiento e interpretación del material de estudio no pueden ser meramente mecánicos —como pretenden

algunos estructuralistas— sino que necesariamente requiere, como bien advierten los hermeneutas, una cuidadosa labor reflexiva del investigador.

Podemos observar que la complejidad de la tarea emprendida se agrava aún más cuando comprobamos la enorme cantidad de trabajos de quienes se dedican al tema desde diferentes especialidades. La exhaustiva lectura de ese material nos permite observar las limitaciones del enfoque "racionalista", caracterizado por una metodología reduccionista que, sin terminar de aceptar que el mito era algo más que fábula o leyenda, pretendió "encorsetarlo" en las rígidas concepciones de análisis cartesianas. Esta metodología, al vivisecar el mito y estudiarlo dividido en la mayor cantidad posible de partes, terminó asfixiándolo y desnaturalizándolo, a la vez que le negaba su aspecto más significativo: el totalizador.

De manera tal que quien afronte la lectura de este trabajo no encontrará en él ninguna definición ni teoría detallada sobre el mito en general ni sobre el mito político en particular sino un lento y cuidadoso camino a través de los imbricados senderos, a veces poblados de enmarañados arbustos que tapan la visión correcta, de las concepciones del hombre romano sobre su origen, el espacio,el tiempo, la eternidad, su pasado, su futuro, los hombres, el Estado, la sociedad —es decir los temas que siempre han interesado a los hombres— para tratar de encontrar en ellos las raíces de la mentalidad política del romano y, quizás, el significado profundo de la misma.

La presencia permanente del mito, más allá de los ensayos interpretativos, justifica que reconsideremos seriamente esta visión cartesiano-iluminista que le quitaba toda posibilidad de significación disminuyendo de manera peyorativa su importancia. Por ello uno de los primeros interrogantes de este estudio debe consistir en replantear la existencia de una realidad mítica, cuya comprensión escapa a los "mecanismos intelectuales" elaborados por el racionalismo cartesiano y sus herederos inmanentistas.

Una vez efectuadas estas aclaraciones previas señalemos que el objetivo del presente trabajo consiste en demostrar que la "idea de Roma" se fue convirtiendo a través de la historia del Occidente en un *topos* —conjunto de ideas, creencias y actitudes— que adquirieron el carácter de un mito político. Este, a partir de su formación en la misma Roma, cumplió el papel de arquetipo para la conformación del Imperio (romano, franco-germánico, sajón, ruso, francés, austríaco, etcétera) y de su ideología. A la vez sostenemos que el mito pervivió, movilizando a pueblos y Estados —como también a intelectuales y hombres de acción— para una actividad expansionista que justificaba el ansia de dominio universal que, de manera inconciente, subyace en la humanidad y genera procesos de expansión temporales y espaciales "sin límite".

Para una correcta delimitación de nuestro objetivo debemos comenzar por precisar previamente en qué consiste un mito político, dentro del contexto más amplio, y complejo, de qué es un mito. En segundo lugar estudiaremos cómo se forma (en la medida que se pueda precisar el origen), estructura, desarrolla y transforma un mito político, adoptando como tipo la "idea de Roma", para procurar, en tercer lugar, a través de un rastreo documental, analizar cuidadosamente —y éste es el meollo del trabajo desde una perspectiva de historia política— el papel que cumplió el mito de Roma, en sus diferentes manifestaciones, tanto en la teoría como en la configuración de la realidad política.

Este último tema será analizado en relación con algunos aspectos que le están íntimamente ligados, como su expresión fáctica o política, fundamentalmente el papel del *imperator*. A partir de allí seguiremos su traslado a otras áreas político-culturales para individualizar los aspectos de continuidad, renovación y transformación que la idea de Roma tuvo en el tiempo y en el espacio. De este modo podremos captar su importancia y uso político, en los diversos momentos en que fue empleado o suplantado. Estimamos que estos aspectos nos permitirán, a modo de conclusión, intentar aportar, tras un rastreo de los orígenes míticos del mito, una explicación del significado del mito político como tal.

Finalmente hacemos una obligada referencia al método que emplearemos en nuestro trabajo. Sobre el particular nos parece importante aclarar previamente nuestro escepticismo ante la excesiva importancia que actualmente se concede a los métodos —como a los modelos que prefieren la forma sobre el contenido— en especial a la metodología basada en el empirismo-positivista y sus derivados. La experiencia demuestra que en más de una ocasión un excesivo apego al método, o la elección de un método único y/o equivocado, ha condicionado de manera lamentable los resultados de una investigación.

Somos conscientes, y nos preocupa sobremanera, que la cuestión metodológica se haya convertido en uno de los temas más trascendentes de los "mitomaníacos". Cabe aclarar que usamos este término para referirnos a cuantos se han obsesionado con la temática mítica y la han convertido en una nueva disciplina interpretativa que pretende establecer una hegemonía totalitaria en el campo de las ciencias humanas o del saber en general, en reemplazo de la teología o la metafísica.

Estas apreciaciones no obstan a que advirtamos la importancia de establecer algunas pautas metodológicas que guíen adecuadamente nuestro camino de investigación —tal la etimología de la palabra mito— a fin de evitar equivocar los tramos, desviarnos de nuestro objeto o llegar a una meta equivocada.

Ante el caos imperante y la inexistencia de un método adecuado y aceptado, los seguidores del estructuralismo como Vernant se inclinan por recurrir a métodos de otras disciplinas como la lingüística. Las dificultades son tales, que Caillois llega a preguntarse "si no sería preciso un principio diferente para cada mito"[11].

Como observa Bermejo Barrera una investigación de estas características —encarada desde una perspectiva histórica— debe comenzar por la lectura de las fuentes romanas. Después resulta indispensable un repaso cuidadoso y exhaustivo de los estudios anteriores sobre estos temas, para poder arribar a conclusiones que signifiquen un aporte en la compleja temática de los mitos políticos. Además cabe coincidir con el citado autor en que un análisis de estas características es imposible sin una teoría acerca del hombre y de la sociedad en que éste actúa; por ello nuestro enfoque es esencialmente histórico[12]. Reszler, a su vez, sugiere como pasos adaptables a esta investigación: 1) procurar la reconstrucción del relato original (o su intermediario más antiguo), 2) estudiar las diferentes etapas de transformación del modelo inicial y 3) efectuar un estudio comparativo de las variantes de un mismo mito "fragmentado"[13]. Para el tema que nos ocupa nos parecen de interés los dos primeros puntos: la reconstrucción, en la medida de lo posible, del relato originario (o primera expresión escrita [racionalizada] del mito) para lo que nos resultará indispensable recurrir en primer lugar a las fuentes histórico-literarias y al seguimiento de sus distintas expresiones transformadas en el espacio y en el tiempo. En cuanto al estudio comparativo, más afín a una visión estructuralista, no nos parece significativo para nuestra investigación; rescatamos, en cambio, la búsqueda de su función y significación, que Reszler omite en su nómina.

Nos parece útil el aporte de García Pelayo cuando con lenguaje estructuralista señala que "el mito se expresa en un mitologema, es decir, en un conjunto de representaciones, no tanto manifestadas en conceptos cuanto en imágenes y símbolos, ni ordenadas sistemáticamente, sino confundidas y amalgamadas en un todo, y susceptibles de modificaciones (pudiendo añadir o marginar representaciones) mientras se conserve el núcleo"[14]. Pero cabe hacer notar que este concepto de "mitologema", heredado de la lingüística y del agrado de los estructuralistas, ha sido interpretado de manera diferente por cada autor. Para su posible utilización —que retomaremos prudentemente— debemos precisar que entendemos por él únicamente a la mínima unidad inteligible que expresa la idea-fuerza que nos ocupa, soslayando el defecto estructuralista de convertirlo en una pura abstracción o categoría racional, alejada de su condicionamiento histórico y forzada con conexiones comparativas que no surgen de la realidad histórica.

Este riesgo disminuye considerablemente si aceptamos que el estudio de los mitos —aunque a primera vista parezca una exageración— es ante todo una tarea histórica, sea porque los mitos acontecen en un contexto histórico -cultural y en un sistema ideológico dado —que estamos convencidos de que no puede ser ignorado por quien los estudia—, sea porque éstos influyen en el acontecer cotidiano (histórico) de los seres humanos.

Pero a partir de este primer acercamiento histórico cultural, destinado a registrar las manifestaciones evidentes del mito, resulta fundamental alcanzar una perspectiva mucho más amplia en el análisis del tema. En última instancia se debe tratar de lograr una concepción integral que —sin pretender convertirse en una ciencia de los mitos— procure, en nuestro caso desde una óptica marcadamente política, no solamente demostrar la existencia del mito como tal (objetivo de esta investigación), ni hacer una simple descripción de éste a través del espacio y el tiempo (épocas históricas), sino tratar de entender su función y su significado final, lo cual —en última instancia— implica hacerlo inteligible para el hombre actual y para ello no resulta suficiente el método histórico.

Esta perspectiva metodológica que consideramos la más adecuada —y que conocemos como hermenéutica— significa remarcar la imposibilidad de la reconstrucción objetiva del texto como lo pretendían los positivistas; menos aún con un material tan poco "pegado" al texto como el de los mitos. Esta apreciación nos ayuda a entender la razón por la cual los positivistas, como explicábamos precedentemente, omitieron estudiar estos temas y todos aquellos que no eran racionalizables dentro de los parámetros de su esquema metodológico.

La hermenéutica actual nos advierte que los escritos deben analizarse y tratar de entenderse vinculándolos en forma directa con los hombres de la época a la que pertenece el texto estudiado; ya sea en el contexto histórico y/o en su cosmovisión, pues en esta realidad "ontológica" existen hombres que los vivieron y los "interpretaron". A su vez los escritos son nuevamente pensados e interpretados por nuevos hombres que con sus prejuicios, entendimiento e intencionalidad intentan hoy comprenderlos y revivir (no reconstruir) el acontecimiento y las condiciones "culturales" en que aquél tuvo lugar. A esta altura resulta necesario agregar el aporte exhaustivo de quienes nos antecedieron en el estudio de esta temática.

De este modo, sujeto y objeto se interrelacionan en el llamado "círculo hermenéutico", método que implica la existencia y análisis de los siguientes pasos: la génesis del objeto (Roma), el objeto en sí mismo (la idea o mito de éste sobre sí, pensado y estructurado por otros). En este paso deben analizar-

se cuidadosamente los participantes y preguntarse qué dice el texto, qué no dice, por qué lo dice, con qué lenguaje, desde dónde, contra qué. Este análisis debe realizarse en el contexto de la cosmovisión de esa época para llegar a las consecuencias históricas que produjo.

Los criterios metodológicos "hermenéuticos" que nos resultará de utilidad tener presentes son:

a) La investigación originariamente de carácter histórico, no se limitará a investigar la sucesión cronológica de los acontecimientos (dimensión diacrónica) sino que procurará sacar a la luz los textos y acontecimientos culturales simultáneos al hecho que se estudia, en su dimensión sincrónica.

b) La investigación de ideas pertenecientes a otras épocas históricas no puede ser objeto de una reconstrucción a causa de la diferente perspectiva cultural de quienes vivieron el acontecimiento y, más aún, de quienes lo registraron. Por ello se pretenderá una aproximación al mismo que permita comprenderlo y explicarlo (no revivirlo; y la diferencia es esencial), sin que ello atente contra la seriedad de la investigación realizada ni contra la certeza y sabiduría de los resultados obtenidos. En este método el pasado se convierte en algo potencial, virtualmente comprensible, que adquiere un nuevo ser en la conciencia del intérprete, quien obligadamente subrayará algunas líneas de fuerza, olvidará otras, evocará y traerá a la luz aspectos, objetivos, sí, pero que adquirirán relieve distinto según la perspectiva en que sean observados y orientará su investigación hacia la comprensión de aquellos signos o vestigios que puedan darle la clave de interpretación de un texto o de un acontecimiento. Para ello, a veces, es más importante la intuición o la experiencia que refinados métodos basados en epistemologías excesivamente racionalistas.

c) La investigación, como uno de sus objetivos básicos, tratará de recuperar el sentido profundo de las fórmulas antiguas, respetando —en la medida de lo posible— su función y significado originarios.

Así como no pretendemos atarnos excesivamente a ninguna metodología que pudiera alejarnos de las múltiples posibilidades de acercamiento e intelección del tema que nos ocupa, ello no obsta a la necesaria seriedad científica de la investigación. De este modo podemos mencionar genéricamente que en los dos primeros capítulos realizaremos una aproximación al tema del mito desde una perspectiva que podríamos llamar fenomenológica, mientras que más adelante nuestro método básico —con las variantes necesarias para lograr nuestro objetivo—, será el hermenéutico.

Con estas consideraciones preliminares podemos iniciar una aproximación a la temática del mito —entendido en una acepción lo más amplia posi-

ble— para sentar las bases que nos permitan analizar un mito político, motivo específico de nuestro trabajo.

NOTAS

1 Cita de García Pelayo, M., *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 152.

2 Duverger, M., *Le concept d' Empire*, Societé Jean Bodin; cit. Chaunu, Pierre, *Historia y decadencia*, Barcelona, Gránica, 1983, pág. 188.

3 Ortega y Gasset. J., *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente, 1948, pág. 28.

4 García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 136.

5 Ussani, V., *Concezioni e immagini di Roma*, en el discurso inaugural de la Universidad de Pisa, 1923/24, pág. 34.

6 Prosdocimi, L., *Roma comunis patria nella tradizione giuridica della Christianitá medievale*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, pág. 43.

7 Tal, por ej., la terminología empleada por Cardini, F., *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*, Barcelona, Península, 1987, pág. 169.

8 Gusdorf, G., *Mito y metafísica*, Bs. As, Nova, 1960, pág. 286.

9 Anwander, A., *Hombres, mitos y misterios*, Bs. As., Paulinas, 1966, pág. 181.

10 Cfr. Roig, A., *Cuestiones mitológicas*, en *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, V, 1952, pág. 56.

11 Caillois, R., *El mito y el hombre*, Bs. As., Sur, 1939, pág. 18.

12 Cfr. Bermejo Barrera, José C., *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, AKAL, 1988, pág. 60.

13 Reszler, A., *Mitos políticos modernos*, México, F.C.E., 1984, pág. 286.

14 García Pelayo, *op. cit.*, pág. 20.

CAPITULO I

UNA APROXIMACION AL TEMA DEL MITO

"Todos nosotros percibimos que nuestra imagen del mundo, marcada por las ciencias de la naturaleza, no pregunta por el sentido, que pese a todo no se deja de explicar con los métodos científico-naturales. Para muchos hombres, que han perdido el centro en el que estaban anclados y seguros, su vida, nuestra vida, se ha hecho absurda. Están prisioneros —para utilizar una imagen de Platón— en la cueva de su imagen del mundo construida sobre la razón y sólo perciben el eco y las sombras cambiantes de las cosas, mas no lo que produce el eco y las sombras. Nuestro intelecto sólo puede investigar el 'aquí y ahora', específicamente el mundo que percibimos con nuestros órganos sensoriales (y sus recursos potenciados por la técnica). ¿Pero qué hay detrás? ¿Cuál es la realidad entera y verdadera? Son preguntas a las que ningún investigador puede responder desde sus conocimientos"[1]. La simple comprobación cotidiana de esta realidad nos hace suponer que la mente humana debe ser mucho más amplia y tener muchas más posibilidades que las que los distintos métodos modernos pretenden establecerle, incluyendo toda clase de

intuiciones poéticas, míticas, metafísicas e inventivas, que superan con creces al desarrollo logrado por el cientificismo-positivista. Estas, a su vez, permiten intuir que la realidad es mucho más amplia y compleja que las experiencias empíricas de muchos investigadores, quienes, en nombre de la ciencia y bajo riesgo de acientificismo, durante varios siglos negaron la posibilidad de encarar el estudio de nuevos planos de la realidad, y aun del conocimiento humano.

El primer interrogante que debemos formularnos en esta etapa inicial de la tarea que hemos encarado, antes de intentar definiciones, consiste en averiguar si realmente existe el mito o los mitos, ya que muchos "científicos" modernos niegan terminantemente su existencia, convirtiéndolos en meras leyendas, sin llegar ni siquiera a plantear seriamente la posibilidad de su existencia como realidad, eliminándolos apriorísticamente del campo del saber.

Las investigaciones de las últimas décadas pretenden explicar en parte esta posición en la circunstancia generalmente aceptada de que los mitos se formalizan mediante un lenguaje distinto al tradicionalmente considerado como científico, aun en las disciplinas que podamos denominar humanas.

De este modo la llamada mentalidad mítica debió sufrir serios embates que la fueron sepultando en el "subsuelo" del tiempo histórico y que comienzan a advertirse sólo en la actualidad.

Esta mentalidad mítica arcaica ya era conocida por los griegos que recolectaron desarticuladamente una serie de mitos dispersos originados en tiempos muy remotos y los recrearon de acuerdo a su propia cosmovisión y contexto histórico, sin lograr una exposición racional o global articulada, pero también sin perder la visión esencialmente mítica de la realidad.

Esta mentalidad mítica sufrió un primer embate en el denominado pasaje del *mythos* al *logos* que nosotros calificáramos como el "origen de la racionalidad", llevado a cabo por los pensadores helenos de la Jonia asiática, aglutinados en una "corporación de Mileto" bajo la égida probable de Tales. Nadie duda hoy en día de que nuestro acceso a la mayoría de los grandes mitos se debió a un mejor conocimiento del mundo griego y romano y resulta cada vez más evidente la extremada densidad mítica de la antigüedad clásica, que nos ofrece el material más numeroso e importante para el estudio de los mitos.

Aunque la Hélade nos proporcione los relatos míticos más significativos que nos han llegado, una profundización de los mismos permite comprobar que éstos subyacen en estratos más profundos, indoeuropeos y orientales, que hoy podemos vincular con épocas tan lejanas como el Paleolítico ("el

amanecer de la historia"). Los mitos antiguos se nos aparecen en capas superpuestas y complicadas que mezclan hechos verdaderos o falseados que sirvieron al interés del narrador y que, en el caso romano, adquieren características de un sincretismo cada vez más complejo que dificulta el rastrear sus orígenes.

Parece interesante hacer notar que el "mundo clásico", más específicamente el griego, ha servido de base para muchos estudios de estas características[2] mientras que el romano, más histórico, y consecuentemente más afín a los mitos políticos ha sido menos estudiado.

Esta primera desmitologización —pese a sus gérmenes de racionalismo— logró preservar aún la integridad del saber en un todo[3] no desterrando los vestigios mitológicos racionalizados; éstos reaparecen de manera significativa, en un contexto bastante místico, en un pensador de la talla de Platón, para quien, obviamente, no sería concebible nuestra división moderna entre ciencia y mito. Baste recordar que su diálogo *Politeia* (De la República) termina con esta frase: "Y es así Glaucón, como el mito no se perdió y se salvó del olvido".

Para los antropólogos modernos quedan pocas dudas de que el mito debe ser considerado anterior a las manifestaciones intelectivas y aun afectivo-volitivas, formando parte integral de una percepción de la realidad por parte del hombre arcaico o primitivo que, en su sencillez, no separaba lo intelectual de lo volitivo, plasmando más bien en gestos o imágenes —símbolos— la compleja realidad que lo rodeaba y asustaba y que trataba de dominar por la obra de sus manos y de explicar por los mitos. Por esta misma causa, para dichos investigadores, éste no puede ser estudiado de manera racional porque es anterior a la racionalización.

Los antropólogos más audaces sostienen que los esfuerzos intelectuales de explicación totalizadora dieron lugar a una serie de *mitologemas* que explicaban acontecimientos trascendentales del "tiempo original" y que reelaboraron y perpetuaron las oscuras generaciones del Neolítico en mitos etiológicos, fundacionales o cosmológicos. Algunos centenares de años más tarde —en "el amanecer de la historia"— los mitos fueron "intelectualizados" y sofisticados hasta alcanzar el grado de madurez tardía en que los encontramos en el pensamiento babilónico, judío y, fundamentalmente, griego.

Los historiadores han explicado con claridad que la aparición de las religiones "oficiales" a través del decurso de los tiempos y en distintas culturas no logró desterrar las "viejas creencias" —acentuadamente basadas en los mitos— sino que únicamente las han sumergido bajo las nuevas creencias,

cuando no las incorporaron o amalgamaron a su propia religiosidad. Un caso notable de este proceso anti-mítico tuvo lugar con el triunfo del cristianismo en el siglo IV y el consecuente ataque al paganismo —supervivencia mítica— que en muchos casos incluyó la aceptación de costumbres, preservando la integridad dogmática más que la religiosidad ritual. Si observamos cuidadosamente el espectro religioso-cultural de este proceso podremos percibir la supervivencia —a veces deformada— de muchos mitos sumamente antiguos.

Pero el ataque más importante contra la mentalidad mítica —y su supervivencia— tuvo lugar a partir de la Modernidad con el desarrollo del racionalismo y el positivismo, identificados con la cosmovisión del Siglo de las Luces, que no vacilaba en colocar en la misma bolsa a mitos y religiones bajo el apelativo peyorativo de "supersticiones" destinadas a desaparecer en la época moderna con el avance de la Ciencia y la Razón.

Cabe hacer notar que, al margen del proceso intelectual de racionalización empirista que caracterizó a la Modernidad europea y de su efecto final sobre los mitos, el simple desarrollo histórico del pasaje del *mythos* al *logos* —en la esfera de la vida cotidiana— terminó, al menos, trabando su función vital y, en muchos casos, desvirtuándola de manera negativa, cuando no peligrosa. Como expresara Cassirer, aunque refiriéndose específicamente a los mitos políticos, Europa —y Occidente— pagaron muy caro este olvido de los mitos. La interesante observación del pensador alemán merece ser transcripta. Explica que "todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas. Cuando oímos hablar por vez primera de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. No debemos cometer otra vez el mismo error"[4]. Sobre estos temas volveremos más adelante.

¿EXISTEN LOS MITOS?

Una primera aproximación a la realidad que vivimos, antes de entrar en discusiones más "científicas", nos muestra que pese al avance del racionalismo de que hace alarde nuestra época, cada día adquiere más actualidad la observación del pensador alemán Schopenhauer, cuando en *Sobre la voluntad de la naturaleza* expresaba que "estamos hundidos en un mar de enigmas y de misterios sin conocer ni entender lo que nos rodea a nosotros mismos"[5] aunque en la superficie intenten convencernos sobre la desaparición de las "supersticiones" y la superación de las "irracionalidades". El psicólogo austría-

co Carl Jung, muy preocupado por las alienaciones de nuestra cultura contemporánea, nos advierte con la sagacidad habitual en él que "al crecer el conocimiento científico nuestro mundo se ha ido deshumanizando. El hombre se siente aislado en el cosmos, porque ya no se siente inmerso en la naturaleza y ha perdido su emotiva 'identidad inconsciente' con los fenómenos naturales. Estos han ido perdiendo paulatinamente sus repercusiones simbólicas. El trueno ya no es la voz de un dios encolerizado, ni el rayo su proyectil vengador. Ningún río contiene espíritus, ni el árbol es el principio vital del hombre, ninguna serpiente es la encarnación de la sabiduría, ni es la gruta de la montaña la guarida de un gran demonio. Ya no se oyen voces salidas de las piedras, las plantas y los animales, ni el hombre habla con ellos creyendo que le pueden oír. Su contacto con la naturaleza ha desaparecido y, con él, se fue la profunda fuerza emotiva que proporcionaban esas relaciones simbólicas"[6], o dicho en otros términos —y a manera de síntesis— el mundo ha perdido su "horizonte mítico" y está angustiado y asustado. La experiencia histórica nos permite afirmar que esto es peligroso.

Una serie de autores contemporáneos, procedentes de distintas disciplinas, coinciden en la actualidad en rescatar la existencia e importancia de los mitos. Así por ejemplo Van der Leeuw en su estudio sobre el hombre primitivo sostiene que "el mito es una forma de vida que vive entre nosotros, ante todo en la religión, pero también en el arte, la ciencia y la política que no pueden prescindir de él".

Parecen no quedar dudas de que cuando se trata de encontrar las motivaciones finales de la acción humana "la raíz última de cualquier comportamiento del hombre occidental se resuelve en un acto de fe o en una afirmación voluntarística basada en supuestos racionalmente indemostrables, detrás de los cuales es posible encontrar o vislumbrar un mito ejemplar"[7].

Pero esta nueva percepción de la realidad no facilita el estudio de los mitos, ya que éstos —como sugerimos anteriormente— se encuentran metamorfoseados y subsumidos en estratos inferiores o en elementos irracionales del arte y de la religión. Su descubrimiento sólo puede realizarse hoy de manera fragmentaria a través de las que llamaríamos "supervivencias", sin perjuicio de que comprobemos, con visión histórica, que éstas no son los restos arqueológicos de un pasado brillante, sino probablemente reflejos desfigurados y subyacentes de una realidad constante de la humanidad, en muchos casos encubiertos por construcciones racionales.

Pero aunque intentemos negar la existencia de los mitos —y esto no lo hacen ni siquiera los más racionalistas— y actuemos como si éstos ya no existiesen, de hecho nuestras formas de acción y de interpretación siguen, total-

mente inmersas en una mentalidad mítica y caracterizadas por un comportamiento mítico, que evidencian que no han sido superadas por la "presunta racionalización" del pensamiento evolucionista o de su precedente racionalista. Una vez más la realidad se impone por sí misma y elimina toda utopía o ideologización.

La razón misma de la existencia de los mitos, según interpreta Cencillo, "está en el desfondamiento constitutivo de la naturaleza humana en cuanto tal, que exige en todo momento una base de representaciones, ideas, creencias y motivos desde la cual actuar y vivir. Pues el hombre, dejado a solas con sus necesidades fisiológicas y psicológicas de cada día, carece de orientación para moverse en la vida, carece de aliciente para superar el peso de cada momento presente y no encuentra sentido a sus acciones y a las realidades entre las cuales tiene que vivir, que corren así peligro de disolverse en un caos de sensaciones y excitantes"[8]. Por otra parte muchos investigadores dedicados a estos temas coinciden en aceptar que los mitos no están dirigidos fundamentalmente a la razón —lo que confirma que su racionalización los desvirtúa— sino más bien a la afectividad (sentimientos y emociones), como puede percibirse en sus residuos artísticos o poéticos.

Debemos recordar que ya en el siglo pasado el historiador George Grote advirtió sobre los riesgos de una desracionalización total de los mitos al expresar que "hacer de los mitos puras alegorías es un procedimiento peligroso y poco útil, es abandonar el punto de vista de sus auditores primitivos sin encontrar, en compensación, ninguna otra lógica o filosofía que los justifique"[9]. Esta afirmación coincide con la posición de Cassirer cuando advierte que "no puede describirse al mito como una simple emoción, porque constituye la expresión de una emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo, es una emoción convertida en imagen"[10].

Parece indicado recalcar que el mito no es puramente racional y por ende —como oportunamente analizaremos— no puede ser entendido con categorías meramente racionales, pero tampoco debe entenderse como una pura emoción.

Podemos concluir que la percepción de los mitos es más sensitiva o intuitiva que racional, ya que éstos no han sido nunca estabilizados en formas rígidas y definitivas, sino que se perciben con márgenes variables o expresiones cambiantes en tiempo y espacio (imágenes, símbolos, cosmovisiones, concepciones espacio-temporales, creencias), como fuera demostrado definitivamente por cantidad de antropólogos y etnógrafos, en muchos casos verdaderos "mitógrafos" obsesionados por la búsqueda de los mitos. Asimismo apreciamos estas actitudes y concepciones míticas por medio de manifestaciones tan difíciles de

medir con las categorías positivistas, pero tan reales en la vida del ser humano, como la intuición, el sentimiento, la emoción o la fe.

La función activa del mito merece un párrafo especial pues, como lo percibe el investigador de los mitos Joseph Campbell: "es un hecho que los mitos de nuestras distintas culturas actúan sobre nosotros, bien sea consciente o inconscientemente, como liberadores de energía, impulsores de la vida y agentes rectores de la misma. ..."[11]. Desde otra óptica es similar la posición que defiende Dumezil, el conocido investigador sobre los orígenes indoeuropeos, cuando asegura que "el pueblo que no tiene mitos estaría ya muerto"[12].

Nos parece que un campo de investigación prácticamente virgen y que resultaría un aporte importante para la sociología política consiste en tratar de analizar empíricamente la pérdida de los mitos —y su función valorativa y operativa— relacionándolos con la decadencia de los grandes Estados[13].

LA REALIDAD MITICA

Una vez aceptada empíricamente la existencia de los mitos y antes de pretender abocarnos a un estudio más cuidadoso de los mismos, debemos interrogarnos sobre la posibilidad de su estudio y, consecuentemente, preguntarnos a qué ámbito del saber —y de la realidad— pertenecen. Los distintos campos de investigación que caracterizan nuestra época están basados fundamentalmente en los aportes de Descartes (en "las principales reglas del método" de la segunda parte de *El discurso del método*), quien, en la medida en que pueda ser sintetizado, fundamenta la ciencia —entendida como saber— en la necesidad de dividir las dificultades en tantas partes como resulten necesarias para una adecuada solución al problema, de manera tal que atenta seriamente contra una visión totalizadora. Esta pérdida no sólo impide observar el mito sino que, más precisamente, lo viviseciona y al hacerlo "lo extermina".

La citada concepción epistemológica, de características deductivas, aceleró el camino hacia las especializaciones que caracterizan cada vez más el pensamiento y la ciencia contemporáneas, con el riesgo que advirtiera con su ironía habitual George Bernard Shaw al afirmar que "especialista es el que sabe casi todo de casi nada".

Como puede percibirse a simple vista, y analizaremos con más cuidado posteriormente, este método no es aplicable a los períodos anteriores al cartesianismo, pues la mente humana —y la realidad— no se estructuraba con

estos parámetros, sino que captaba la realidad y la vivía como "un todo" indivisible. La cosmovisión del hombre primitivo no consistía en explicar las partes de un todo *(Cosmos)*, sino que trataba, por el contrario, de lograr su captación entendida en su totalidad vital más allá de sus posibles manifestaciones particulares. Como escribe Cencillo "el mundo no es un recipiente sino la atmósfera condicionante de todo acontecer"[14].

Nos parece atinado observar que, en última instancia, esta cuestión está vinculada con el cada vez más generalizado anacronismo propio de muchos historiadores. Estos, al estudiar tiempos pasados, intentan explicar esos períodos antiguos con parámetros o "mecanismos de medición" mucho más modernos.

Es sabido que la división tajante en las esferas del pensamiento —referidas en nuestro caso a ciencia y mito— no es un invento de la Modernidad, aunque ésta la haya desarrollado notablemente y llevado hasta sus últimas consecuencias, convirtiéndola —como afirma Labourdette— en un "mito de la ciencia".

Ya en la Hélade se percibe, por vez primera, la antinomia *Mythos* y *Logos* (pensamiento racional y pensamiento mítico) en los llamados "pre-socráticos" y de allí en más se puede seguir claramente su evolución en los manuales de historia de la filosofía. Pero internarnos por esa vía nos alejaría de nuestra área de interés, ya que solamente pretendemos destacar la existencia de esta problemática para poder analizar, sobre una base histórica, el saber mítico que es el que realmente nos importa.

A los lectores de hoy les resulta evidente que el pensamiento contemporáneo —a partir de Husserl, Heidegger y con los recientes postmodernos— ha roto irreversiblemente con "el racionalismo iluminista" de la Modernidad, resultando más fácil defender la necesidad de una interpretación más integral del saber. También las nuevas investigaciones facilitaron aceptar que la mente humana es más amplia en su estructura y posibilidades que las categorías que marcaba la "cerrazón" racionalista.

Aunque algunos autores insisten en que la tendencia es bastante antigua creemos que sólo en la actualidad existe un consenso generalizado entre los intelectuales para aceptar la existencia de una visión de la verdad superadora de la mera racionalidad, aunque no por ello el uso de la razón no sigue resultando insustituible.

En este sentido nos parece un aporte interesante en la búsqueda de una solución epistemológica la aseveración de Cencillo cuando escribe "parece ser el mito —y sin duda lo es— la zona más radicalmente profunda de contacto entre la mente y la realidad, allí donde la distancia es mínima y apenas

ha comenzado el proceso de abstracción que conducirá a los grandes sistemas filosóficos y científicos a la máxima distancia del dinamismo vital del objeto. Por lo mismo *(para el autor citado)* fue, y seguirá siendo el mito el *humus* en donde todo *logos* ha de hundir sus raíces para poseer un mínimo de vitalidad"[15].

El desarrollo exagerado del racionalismo iluminista en nombre del método produjo un reduccionismo peligroso en el análisis de la realidad del ser humano, opacando la capacidad de comprensión de la totalidad del mismo, no solamente en el plano religioso —donde resulta más que evidente— sino también en las áreas humanísticas y artísticas, convirtiendo en muchos casos a la realidad misma en una abstracción de "laboratorio" sustentada en conceptos matemáticos y en categorías interpretativas basadas en un vocabulario técnico y estadístico.

El hombre fue convencido y creyó que con su inteligencia racional podría dominar el mundo y no percibió que en cambio estaba perdiendo la capacidad de comprender su ubicación en el *cosmos* y su relación con los demás hombres y la naturaleza. Tampoco se cumplió la promesa "fáustica" del dominio. La parte que pudo obtenerse fue a un costo que hoy juzgamos excesivo (baste reiterar los permanentes argumentos sobre la acción deshumanizadora del hombre en Auschwitz y también en Katyn o Hiroshima).

La tendencia del pensamiento moderno se deslizó cada vez más hacia la concepción de un hombre racional pensante ("el hombre es un sujeto que piensa"), olvidando que además siente, vive, reza, habla, goza, sufre y, por qué no decirlo, también come; aspectos todos olvidados por un antropología deshumanizadora.

Obviamente para una sociedad en la que sólo interesaba el *homo sapiens*, fundamentalmente en su aspecto de *homo faber*, todos estos aspectos resultaban intrascendentes y no facilitaban el objetivo buscado. Mientras tanto, los pensadores parecían no percibir que se producía una hipertrofia reduccionista y una ruptura fatal —no sólo en la estructura misma del pensamiento cada vez menos realista— sino en la cosmovisión de un hombre alejado de la realidad que le rodeaba —la célebre circunstancia de Ortega y Gasset— y más aún de su ubicación cósmica en el amplio plano de la Creación.

Esta deshumanización condujo a una dogmatización en todos los campos del saber, que se fueron esclerotizando hasta producir esa sensación de "sin salida" en que se encuentra la filosofía en nuestros días. Pero como el hombre no logra vivir en un *cosmos* que no puede comprender, intentó aprehenderlo de todos los modos posibles, favoreciendo esta conciencia de crisis la búsqueda de otros caminos menos racionalistas, pero no por ello menos cien-

tíficos, siempre procurando encontrar —o mejor dicho reencontrar— una visión global de la unidad específica del ser humano.

La crisis del "progreso permanente" contribuyó a rehabilitar el mito de manera tal que "ninguno de los siglos anteriores ha producido un cambio tan notable en la consideración de los mitos como el siglo en que vivimos"[16]. Hoy es cada vez mayor la cantidad de intelectuales que coincide en que la realidad no es unitaria y que tampoco puede encerrarse en un "corset" racionalista. Baste citar como ejemplo a los defensores de un saber intuitivo o a quienes reivindican lo sensible y emocional, a los "varios órdenes de la realidad" de William James o las "regiones ónticas" de Husserl; en la misma línea gran número de físicos, biólogos, psicólogos defienden esta posición hoy innegable. Por otra parte los estudios psicológicos en el campo del inconsciente han abierto nuevas áreas de investigación en los estados de la conciencia humana, llegando a sostener audazmente estructuraciones mentales específicas para las distintas culturas.

Un aporte sumamente importante a esta temática fue realizado por el filósofo alemán Cassirer, al haber reivindicado en una serie de libros la expresión simbólica como común denominador de las actividades "culturales" (a-científicas en el sentido racionalista), como el mito, la poesía, el lenguaje, el arte, la religión y aun la ciencia; a la vez que pese a rescatar el sentimiento en la formación de los mitos negaba su presunta incoherencia y reclamaba la necesidad de encontrarles un sentido aunque éstos no dependiesen de las tradicionales categorías lógicas.

Parece importante realizar aquí algunas consideraciones sobre el simbolismo por su relación directa con el tema de la realidad mítica. Aceptado que el mito es una forma de conocimiento diferente, para algunos investigadores —especialmente Cassirer— se maneja con un lenguaje simbólico, basado fundamentalmente en la imagen y lo emocional. Con esto se genera una dificultad adicional y de difícil resolución: ¿qué es un símbolo?

Sin intentar encontrar una definición podemos rastrear una respuesta en la obra de Jung; éste se acerca a ella al afirmar que "lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros"[17]. Estas consideraciones conllevan el riesgo de prestarse a que coloquemos bajo la categoría de simbólico todo aquello que no podamos racionalizar con precisión, pero por otra parte es evidente que los símbolos están engarzados en la realidad y se basan en elementos concretos e históricos.

En el llamado pensamiento simbólico —al que correspondería para estos autores el mito— las categorías de espacio, tiempo, número y los principios de causalidad, identidad y semejanza, actúan de manera distinta al pensamiento racional cartesiano, lo que lleva a algunos investigadores a sugerir un lenguaje cifrado.

Pero los autores que han precisado el estudio de lo simbólico coinciden, en general, en diferenciarlo del mito —sin perjuicio de éste tambien puede utilizar símbolos— al sostener que el mito se expresa por medio de conceptos e ideas, mientras que consideran simbólico lo que no puede ser conceptualizado[18].

En la medida en que aceptemos la vinculación directa de los mitos con los símbolos nos resultará de utilidad observar que éstos últimos no suelen aparecer aislados, sino que se unen, se relacionan entre sí, dando lugar a composiciones simbólicas, narraciones, emblemas, obras de arte, sueños. Estos relatos simbólicos, a los efectos de nuestro estudio sobre los mitos, aparecen como "materiales elementales" no aislables (¿mitologemas?), que se construyen enrollándose y se estructuran en espiral o a la manera del *bricolage* de Lévi-Strauss y se metamorfosean, desaparecen, reaparecen a veces en formas engañosas o inesperadas.

Efectuadas estas consideraciones sobre el simbolismo como otro modo de aceptar y explicar una realidad no captable en su totalidad por lo racional, podemos retomar nuestro análisis del estado de crisis del pensamiento racionalista-cartesiano y señalar que la salida de esta crisis por una vía no racionalista ya había sido insinuada en el siglo pasado por Théodule Armand Ribot en *La imaginación creadora* y más recientemente por el pensador de las religiones Rudolf Otto en su estudio sobre *Lo santo.*

Otro aporte de interés al tema, en la medida que bucea en las raíces del mito, es la posición de Zunini cuando expresa que "los mitologemas típicos han sido observados precisamente en individuos en quienes se excluían absolutamente conocimientos de esa índole y respecto de los cuales eran incluso imposibles las derivaciones indirectas de ideas religiosas eventualmente conocidas o de metáforas del lenguaje hablado. Tales resultados han hecho necesaria la hipótesis de que se trataba, en cambio, de reviviscencias 'autóctonas', independientes de toda tradición, y al mismo tiempo de la existencia de elementos estructurales mitopoyéticos de la psique inconsciente. La variedad de los símbolos es sumamente extensa (rey y reina, dios y diosa, animales, vegetales)... Pero no se trata de meras imágenes, aun si deformadas, cada una de ellas está cargada de un significado e indica una acción; y en este

sentido es expresión de un arquetipo, aunque un arquetipo pueda expresarse por símbolos diferentes, representados con imágenes"[19].

Actualmente es cada vez menor el número de intelectuales que siguen firmes en una metodología centrada en una clasificación de datos experimentales agregada a la interpretación causa-efecto, inclinándose crecientemente por una red más vasta y compleja de "redes de relaciones". La verdad ha dejado de estar apresada en la dorada cárcel de la diosa Razón. La Modernidad está agonizando y esta renovación debe satisfacernos, aun en medio de la confusión general que reina en todos los campos del saber, especialmente los humanísticos, porque —al modo socrático— puede, tras destruir los errores, preparar las bases para la reconquista de la integración del saber o lo que últimamente ha vuelto a ser llamado, con un término tradicional, la sabiduría.

Paralelamente con el proceso de racionalización de la realidad anteriormente citado se llevó a cabo un intento de "desmitologización" por parte de los pensadores positivistas, neopositivistas lógicos o estructuralistas con intención de demostrar empíricamente la inexistencia de los mitos, pero la experiencia histórica solo demostró que cuanto más se intentó hacerlos desaparecer, reaparecieron con fuerza y quizás podríamos añadir más agresivamente, como luchando por su subsistencia. Ello facilitó —parafraseando la afirmación chestertoniana respecto de la Razón— que los mitos enloquecieran.

No se requiere mucha percepción histórica para recordar, a modo de ejemplo, que el mundo moderno no superó los mitos, pues los reencontramos en el mito de la Diosa Razón o en los mitos de igualdad y libertad de los revolucionarios del siglo XIX, en el mito del pueblo de los iluministas, el mito del proletariado de Marx o el mito racista de Hitler, por señalar únicamente los más conocidos. Así pudimos comprobar que la negativa a la aceptación de una realidad mítica solamente conducía, de manera peligrosa, a la reaparición de todo tipo de miedos y fantasmas que recubrían los sustratos míticos, ocultados bajo la espesa capa del racionalismo.

Debemos recordar que hace ya varias décadas Berdieff al estudiar la historia de la cultura en su ensayo sobre *Una nueva Edad Media* advertía que la experiencia histórica ha demostrado claramente que las épocas de crisis de las creencias "oficiales" producen la proliferación de las viejas concepciones —básicamente míticas— subyacentes, provocando en muchos casos en sus desordenadas manifestaciones adulteradas, una marcada irracionalidad evidenciada por la aparición del ocultismo y otras manifestaciones afines que solemos denominar mágicas; ya que como advirtió Cassirer "si la razón nos falla, queda siempre como última *ratio* el poder de lo milagroso y misterio-

so"[20]. Y es obvio que ésta falló. Esta es también una explicación del irracionalismo del pensamiento contemporáneo y de las manifestaciones esotéricas de nuestra sociedad actual.

El peligro que implica el soterramiento —o la negación— de los mitos fue claramente observado por Jung cuando recuerda que "los antropólogos han descrito muchas veces lo que ocurre a una sociedad primitiva cuando sus valores espirituales están expuestos al choque de la civilización moderna. Su gente pierde el sentido de la vida, su organización social se desintegra, y la propia gente decae moralmente. Nosotros estamos ahora en la misma situación..." y agrega también: "... hemos desposeído a todas las cosas de su misterio y numinosidad; ya nada es sagrado"[21].

Por otra parte es un grave error de interpretación creer que la aceptación de la existencia de los mitos —y su subsiguiente estudio— implique rechazar el pensamiento racional o, peor aun —como se ha insinuado— negar las verdades trascendentes o los principios morales. Mito y Razón no son dos verdades contrapuestas sino dos maneras distintas e igualmente válidas para acercarse a la verdad. No se trata de enfrentarlas sino de complementarlas para que en esta sociedad totalmente agnóstica —o sea ignorante— podamos rescatar las creencias tradicionales como un aporte positivo para la reconstrucción de la totalidad del saber, como paso previo a la reivindicación de la aceptación de la Verdad.

Los intelectuales de nuestra época hemos perdido —en gran medida por una exageración del racionalismo— el auténtico sentido de las palabras, y su significado. Por ejemplo, la tarea de *in-vestigare*, que es propia del historiador, no puede limitarse a la observación de las realidades que establece una interpretación positiva de la búsqueda de los "vestigios", sino que debe tratar de abarcar la contemplación de los designios propia del hombre clásico-medieval y que el simbolismo contemporáneo —desacralizado— intenta restaurar. No olvidemos que ya Bossuet afirmaba que: "lo que es azar respecto de los hombres es designio respecto de Dios"[22].

También resulta importante observar que una de las razones más destacables del fracaso, y consecuente escepticismo, en el estudio de los mitos obedece al grave error de pretender analizarlos y comprenderlos únicamente con las mismas categorías racionalistas que los niegan, quedando apresados y limitados, en última instancia —como veremos más adelante— al desarrollo histórico de las diversas interpretaciones que distintos pensadores han dado, a través del tiempo, al complejo tema del mito. El resultado, obviamente, ha llevado a empobrecimientos de su sentido, cuando no a verdaderos absurdos intelectuales. Así, por ejemplo, el racionalismo implicó el estallido de la

razón y con la caída del racionalismo también cayó la razón y todo se convirtió en mito.

Partimos de la aseveración perceptible de que el mito y la ciencia constituyen dos modos distintos del pensar, sin que esto implique una valoración o la creación de nuevos compartimentos estancos entre ellos, sino, simplemente, intentamos rescatar un pensamiento que trasciende las categorías cartesianas y revaloriza al hombre en su totalidad. De este modo damos por aceptada la existencia de un saber mítico que, a diferencia del racionalista, no tiende a la elaboración de sistemas parcializados sino, por el contrario, intenta abarcar la totalidad, asociando elementos que no siempre considerábamos susceptibles de ser asociados.

Cencillo, tras una serie de cuidadosos análisis, llega a la conclusión de que la mayoría de nuestras realidades se basan o proceden de mitos que conforman una forma específica de pensamiento o saber especial, al que hemos denominado mítico (o simbólico) y que representa una dimensión "complexiva" de la misma realidad humana. En este aspecto resulta más que importante destacar que el mito, al menos en su expresión más primitiva —pero no sólo en ella—, como lo demostrara el antropólogo Bronislaw Malinowski "no es únicamente una narración que se cuenta, sino una realidad que se vive"[23].

LA POSIBILIDAD DE SU ANALISIS

Después de haber afirmado la existencia de los mitos y sostenido una realidad mítica distinta que sustenta un saber mítico específico, corresponde ahora —para continuar con el orden de análisis propuesto— investigar la posibilidad de estudio de los mismos.

Aunque podamos coincidir en parte con algunos autores como Laplantine[24] cuando afirma que los principios últimos de la vida no requieren ser explicados, sino solamente aceptados, creemos que de todas maneras debe intentarse un estudio de éstos, que permita una mejor comprensión de un fenómeno que, como vimos, conserva su actualidad y sus riesgos, pero que también tiene ciertos aspectos positivos que aún no fueron encarados con seriedad, pese a la evidencia de que "el mito, como el viejo y sutil Proteo, adopta mil disfraces para escurrirse de nuevo siempre"[25].

Encarar el estudio del mito implica una compleja serie de dificultades que ya enunciara Cassirer: "tan pronto cuanto planteamos esta cuestión, nos vemos envueltos en una gran batalla entre opiniones contrapuestas. En este caso,

el rasgo desconcertante no es la falta, sino la abundancia de material empírico. El problema ha sido abordado desde todos los ángulos. Lo mismo el desarrollo histórico del pensamiento mítico que sus fundamentos psicológicos han sido cuidadosamente estudiados. Filósofos, etnólogos, antropólogos, sociólogos, han participado en estos estudios. Parece que ahora disponemos de todos los hechos; tenemos una mitología comparada abarcando todas las partes del mundo y nos conduce desde las formas más elementales hasta las concepciones más elaboradas y desarrolladas. Por lo que se refiere a nuestros datos, la cadena parece estar cerrada; no falta ningún anillo esencial.

Pero la teoría del mito es todavía objeto de grandes controversias. Cada escuela da una respuesta diferente y algunas de estas respuestas, "en flagrante contradicción con otras"[26]. Cassirer hacía estas observaciones antes de efectuar sus propios estudios que, aunque agregaron enfoques nuevos de orientación simbólica, tampoco se convirtieron en una solución a todos los problemas que parecía ver bien, pero que no eran de fácil respuesta.

Acierta Laplantine cuando recuerda que ha sido práctica durante mucho tiempo al estudiar el mito "reducirlo, racionalizarlo y desmontarlo metódicamente con el auxilio de técnicas consideradas infalibles, para sacar finalmente la conclusión de que hemos llegado a poder con él"[27], cuando no llegábamos a concluir lamentablemente que todo era un esfuerzo perdido, porque el mito era imposible de explicar.

Hoy en cambio parece aceptado por los especialistas que éste forma parte de una realidad cultural muy compleja que debe ser analizada desde distintos enfoques y con una visión interdisciplinaria. Se trata de una problemática que interesa por igual a sociólogos, psicólogos, historiadores de distinta especialidad (de las mentalidades, del pensamiento, de las religiones), teólogos, metafísicos, antropólogos, psicoanalistas, politicólogos y otros.

En las últimas décadas los mitos han sido objeto de numerosas aproximaciones desde variadas perspectivas que intentaban encontrar una presunta "mentalidad primitiva" o también discernir la existencia de una "visión mítica" de la realidad. El resultado fue muy pobre, ya que más que obtener respuestas favorables para dilucidar los problemas aumentaron las dudas. Por otra parte se reclaman respuestas coherentes, integrales, conciliables y comprensivas que asimismo toleren la posibilidad de distintas lecturas y explicaciones para cada mito.

Creemos que una de las razones del fracaso obedece a que el mito —como señaláramos anteriormente— no es esencialmente racional, pero tampoco puede considerarse irracional. Creemos que no es posible demostrar la existencia del mito sin, a su vez, referirnos al *logos* ya que, en última instancia, el

mito es también *logos* en la medida en que necesitamos para su comprensión presentarlo bajo el ropaje de una idea o más fácilmente como un mensaje. Por otra parte resulta evidente que si el mito no asume esta imagen no podría pervivir en la memoria histórica de la humanidad por más operante que fuera y, fundamentalmente, estaríamos imposibilitados de percibirlo. Como afirma Guerra "mito sin *logos*, sin idea, sería un cuerpo sin alma, un cadáver"[28]. Como compartimos plenamente esta afirmación hemos presentado nuestro tema de estudio mítico bajo el título: *La idea de Roma*.

Desde un punto de vista histórico —que es la óptica elegida— conviene observar que el ser humano, en un momento determinado, empezó a adquirir distancia de los mitos y trató de comprender más racionalmente su situación existencial. De este modo el mito dejó de tener una existencia óntica para pasar a ocupar un papel histórico y a partir de ese momento pudo intentarse su comprensión y consecuente explicación. Ella está vinculada con la aparición de la escritura y la obvia desaparición de la tradición oral —forma genuina y originaria de trasmisión de los mitos— y a su reemplazo por el mito escrito que así perdió muchas de sus características peculiares. Este distanciamiento facilitó la comprensión y el mito pasó a convertirse en un relato, pero a veces resulta difícil descubrir entre las diferentes narraciones literarias el mito primitivo y su sentido original.

A partir de ese momento nos encontramos ante una cosmovisión de la sociedad que es histórica, al arraigarse en espacio y tiempo, pero que conserva y rescata una serie de elementos míticos. El relato histórico sustituyó, al menos en parte, al mito como forma de narración, pero en el caso romano que nos ocupa, el mito se "historizó", pero la historia escrita, atípicamente, en vez de racionalizar —y sustituir al mito— lo consolidó.

Pese a la existencia de una opinión mayoritaria contraria que sostiene que "el mito sólo puede ser comprendido míticamente"[29], nos parece indiscutible que éste puede ser estudiado y explicado de forma mítica pero también racionalmente, tanto en su complejidad como en su función y, aunque con mucha precaución, también en su verdadero sentido. Como bien ha demostrado Gusdorf, en *Mito y metafísica* ni la misma filosofía puede prescindir del mito, cuyo testimonio requiere y le ayuda para descifrar su sentido; como había observado perspicazmente Cencillo "todo sistema filosófico verdaderamente creador descubrirá en su entraña un mito fósil"[30], como también, a la inversa, todo mito posee un núcleo metafísico e, inclusive, teológico.

Por otra parte convertir al mito en "irracional" traería como única consecuencia indiscutible aceptarlo tal como es y no pretender entenderlo ni expli-

carlo. Esto nos parece absurdo y peligroso: tratar de demostrar lo contrario es nuestro desafío en este tema.

Estas consideraciones previas, referidas a la posibilidad de su análisis, nos conducen al aspecto más difícil del estudio de los mitos: su complejidad, que conforma una verdadera maraña, más complicada aún por tantos "mitomaníacos" que se unen a una moda pasajera, sin preocuparse excesivamente por las cuestiones significativas del tema, dificultando aún más la cuestión.

No debemos dejar de tener en cuenta que el análisis de los mitos en su forma prístina se dificulta por las sucesivas intervenciones de poetas, teólogos, filósofos, literatos que han ido perfeccionando —y deformando— la narración mítica. Cencillo nos orienta cuando estima que "cuanto más avanzada y compleja sea la elaboración de un mito, será tanto más difícil su análisis, tanto el estructural como el propiamente hermenéutico, y será indispensable distinguir previamente, como en la exégesis bíblica, todos los estratos culturales que se hayan superpuesto o fundido en el curso de su gestación"[31].

Entre los muchos investigadores, Ellul parece ser quien más claramente expresa la complejidad de esta temática cuando sintetiza que "los mitos son, en efecto, al mismo tiempo, visión, imagen, representación (y, además, creencia, adhesión del corazón y del alma a esa verdad cabal de nuestro progreso o de nuestro trabajo) y también idea, pensamiento, e incluso doctrina, ¿acaso todo eso no se diluye en razón? Por último desembocan en acción, llevan al hombre a la imitación activa del héroe"[32].

No tenemos dudas de que en medio del "babel etimológico" en que nos encontramos el mito sea uno de los temas más imprecisos y resbaladizos para investigar. Un estudio cuidadoso nos permitirá discernir que la complejidad se observa en diferentes planos. Previamente queda por dilucidar el problema —que aunque a nosotros no nos parezca significativo ha motivado bastante literatura— de si hay un mito o muchos mitos, posición ésta última que adoptamos sin lugar a dudas. En primer lugar, como surge de las consideraciones que hemos efectuado sobre la existencia de una realidad mítica, la sola realidad de su existencia ya resulta compleja. Luego nos encontramos con la homogeneidad o diversidad esencial del o los mitos vinculada a la tendencia del principio explicativo único. Posteriormente, como es obvio, reencontramos las dificultades cuando intentamos iniciar un estudio pormenorizado de esa "realidad" tan compleja y difícil de asir, agravada por la escasa y reciente experiencia de novedosas investigaciones en este tema.

El paso siguiente de nuestro análisis nos llevará a plantear una cuestión metodológica: ¿debe subdividirse el mito y analizarse cuidadosamente sus

partes (¿mito -logemas?), como hace el estructuralismo, o debe estudiarse únicamente en su "conjunto", como afirma Sorel, para evitar desvirtuarlo? Después de las consideraciones que efectuamos precedentemente creemos que surge claramente que al ser el mito totalizador y actuante resulta más que prudente —para no correr riesgos de alterarlo o vivisecarlo como si fuera "una pieza muerta"— estudiarlo de manera integral como "un todo" y no por sus, por otro lado discutidas, partes. Esto no implica negar la posibilidad de identificar alguna de ellas y tratarlas de manera preferencial en nuestro análisis. Paralelamente anticipamos tener serias dudas sobre la aplicación de un método comparativo, sea sincrónico o diacrónico, como se ha puesto de moda a partir del estructuralismo.

Más precisamente, como sugiere Cassirer, "debiéramos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y las técnicas de los mitos políticos"[33]. En esta primera etapa del origen y la indefinida estructura cabe recordar —como afirmábamos en la introducción— que debemos intentar la reconstrucción, o develamiento, del mito en su versión originaria —o al menos más antigua— para estudiar luego sus diferentes transformaciones (temporales y espaciales). En sus apreciaciones Cassirer omite referirse —por no aceptarlos o no interesarle— a la función (acción) y al significado (explicación) que sostenemos no pueden estar ausentes en una investigación que pretenda ser profunda y totalizadora.

De no menor importancia es considerar que los mitos no pertenecen a una realidad abstracta sino que forman parte de lo cotidiano, se perpetuaron y desarrollaron a través de la "memoria histórica" de la humanidad (así como sostienen los pensadores que "somos herederos de un pasado cultural" también somos herederos de un "pasado mítico" y por más que querramos no podemos prescindir de él) y están inmersos en un contexto histórico -social, en el cual actúan.

Este aspecto fue resaltado por Bermejo Barrera, quien perfeccionando conceptos que ya expresaran hace muchos siglos Platón y Aristóteles señala que "como el individuo aislado, separado de toda cultura o grupo social no existe, si queremos comprender alguna vivencia es necesario recurrir al estudio de la sociedad, de la cultura y de la historia, y no realizar experiencias de tipo fenomenológico"[34]. Esta posición —que compartimos— fue enunciada ya a fines del siglo pasado por el historiador George Grote quien aclaraba que "es evidente que los mitos griegos no pueden ser ni comprendidos ni apreciados más que si se los pone en relación con el sistema de las concepciones y creencias en la época en que tomaron nacimiento"[35] y fue continuada en la orientación de los estudios en las últimas décadas, con una visión antropológico-social

iniciada por Bronislaw Malinowski y desarrollada por Radcliffe-Brown, entre los más significativos. Inclusive autores que, como el pensador griego Castoriadis, defienden la teoría de "inconscientes individuales o colectivos" y aceptan la necesidad de "ciertas condiciones sociales favorables".

A su vez este papel de la sociedad en la elaboración y conocimiento del mito se acrecienta si aceptamos que en cada época, cada pueblo reelabora el mito adaptándolo a su cosmovisión e ideología. Ello nos permite —en el mito que específicamente nos ocupa— analizar cuidadosamente sus mecanismos de trasmisión espacio-temporal: *traslatio* y *renovatio* a través de su complejo desenvolvimiento histórico.

Campbell, el conocido investigador de los mitos, refleja su perplejidad, tras muchas décadas de acumulación de información e investigaciones, ante la cantidad de repeticiones de las mismas historias y de los mismos temas en diferentes momentos históricos[36].

Debemos advertir que, pese a ser artífices inconscientes de la repetición de los mismos temas, la experiencia permite afirmar que los contemporáneos están imposibilitados de analizar el mito que viven. Casi diríamos, incluso, de percibirlo racionalmente como tal, aunque actúe con fuerza sobre ellos, convirtiéndose —en expresión de Jung— en un verdadero hechizo que sobrecoge e impresiona a los que lo vivencian, impidiéndoles visualizar claramente sus características y consecuentemente realizar su estudio.

Habíamos señalado precedentemente la importancia del mito en una sociedad y oportunamente trataremos de aproximarnos a la función que cumple en la misma pero, mientras tanto, aceptemos que éste no puede ser suprimido de la realidad vivencial del ser humano —y de las sociedades— sin que ello implique una grave y riesgosa pérdida para el funcionamiento y existencia de la misma como la experiencia nos lo demuestra permanentemente, aunque no podamos precisar claramente en qué[37]. Así como debemos advertir sobre los peligros de los mitos, también señalaremos los riesgos de desmitificarlos. La experiencia nos ha demostrado que los mitos no mueren, sino que "se sumergen" (como hoy ha aceptado la mayoría de los investigadores) y reaparecen transformados en momentos de crisis, pero en la medida en que se les niega o desconoce parecen vengarse.

La sociedad actual, advertida de estos peligros y preocupada por las experiencias vividas, tiende a aceptar la existencia de los mitos y, en muchos casos, a recuperarlos, como necesarios para el correcto funcionamiento de la misma y como ayuda para superar la angustia existencial que distingue a las sociedades en crisis.

Una vez aceptada la posibilidad de estudiar los mitos nos resultará de utilidad un breve panorama de las distintas interpretaciones que se han hecho sobre el tema, para poder intentar —con mayor información— una respuesta al interrogante: ¿qué es el mito?, punto central de este capítulo.

DISTINTAS INTERPRETACIONES DEL MITO

Desde la Antigüedad griega hasta nuestros días —más acentuadamente en los dos últimos siglos como reacción ante las limitaciones del racionalismo positivista— se efectuaron múltiples interpretaciones sobre los mitos, su esencia, funciones y significados, basadas en las concepciones filosóficas e intereses intelectuales de las respectivas épocas, sin lograr, más allá de su interés y validez, respuestas definitivas a la compleja realidad del mito.

Aunque nuevas aproximaciones limitadas y parciales sirvieron para motivar otras investigaciones, creemos que a la fecha seguimos ante una problemática que parece superarnos. Sin descartar estos inconvenientes parece apropiado trazar un breve panorama para una mejor aproximación a la realidad del mito en nuestro tiempo y a las dificultades que aún persisten.

Las primeras preocupaciones intelectuales en esta temática se remontan a la época de los helenos quienes ya en el siglo VI aC., por medio de Teágenes de Regio y Jenófanes de Colofón, se inclinaban por una visión "fabulosa" de los mitos e iniciaban una interpretación alegórica que, disfrazando los fenómenos naturales, trataba de hacerlos explicables y comprensibles a sus contemporáneos. Esta línea de interpretación de un "lenguaje cifrado" fue continuada dos siglos más tarde en el mundo helenístico -romano por el celebrado Evémero, quien se anticipara varios siglos al alemán Ludwig Feurbach al sostener que las divinidades no eran más que la corporización de nuestros deseos más sublimes.

El tema, como es sabido, no fue ajeno a Aristóteles, quien parece haber sido el primero que destacó una vinculación directa entre el mito y la política, al sugerir que los mitos eran fábulas utilizadas como instrumento de dominación. En la *Metafísica* afirmó que "una tradición que procede de la más remota antigüedad, que nos han transmitido nuestros antepasados y que ha pasado a la posteridad bajo el velo de la fábula, nos dice que los astros son los dioses y que toda la Naturaleza queda contenida por la divinidad". Y en la parte que más nos interesa agrega: "Todo lo demás son ya cosas fabulosas destinadas a la persuasión de la gente sencilla y vulgar, apañadas para apoyar las leyes y todo aquello que mire al bien común"[38].

El mundo romano y la sociedad feudal y urbana del Medioevo —mucho menos teorizantes que la griega— no se preocuparon por analizar la temática de los mitos, lo que no implica que éstos hubieran desaparecido ni fueran negados. En el renacimiento de la Antigüedad se reinició la preocupación por estos temas, llegando a su máxima expresión con el racionalismo y fundamentalmente el consecuente Siglo de las Luces. La única voz discordante parece haber sido la de Gianbattista Vico (1668-1744), quien rescató los mitos de la "neblina racionalista y fabulosa", aceptándolos como una *vera narratio*.

Los "iluministas", de acuerdo con sus prejuicios antireligiosos, así como consideraban a las religiones "supersticiones", catalogaron a los mitos como la expresión natural de una mente inculta y primitiva; tal fue el caso de Fontenelle que obviamente no había leído o reflexionado sobre las bondades del "hombre natural" ("el buen salvaje") de sus colegas y se anticipaba a los primeros evolucionistas. Por otro lado el irónico Voltaire no dudaba en afirmar que el mito era una expresión velada de la protesta de los pueblos subyugados contra sus amos. El curso de "desmitificación" que comenzaron los racionalistas ilustrados con el deseo de "introducir la razón en el mito, terminó por instaurar el Mito de la Razón", como observa Giqueaux[39].

El romanticismo alemán reaccionó contra esta visión peyorativa que, al redescubrir los aspectos irracionales del ser humano y revalorizar el pasado, rescató los mitos convirtiéndolos en una fuente esencial de la cultura. Su representante más significativo en este campo fue indudablemente Friedrich Schelling, quien —basándose en la obra del "simbologista" Georg Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker*— presentó en *Filosofía de la Mitología y de la Revelación* una concepción novedosa y de síntesis cultural sobre los mitos (como "teoría e historia de los dioses") entendidos de manera "tautogórica", llegando a una interpretación que elaboraba una nueva disciplina: la mitología. Esta, en su concepción idealista, más que estudiar los mitos se interpretaba a sí misma marcando un punto fundamental en el progreso intelectual del simbolismo. No resulta extraño que sus seguidores llegaran a afirmar rápidamente que esta nueva especialidad debía manejarse con un lenguaje propio. Estos estudios abrieron una nueva línea de investigación del mito —no racionalista sino intuitiva— y en ella han abrevado la mayoría de los especialistas contemporáneos, sea el simbolista Cassirer, los psicólogos Freud y Jung, los fenomenólogos Van der Leeuw y Otto, el historiador Eliade o el filósofo Ricoeur, por nombrar los más conocidos.

Atinadamente observa Cassirer que "las generaciones posteriores a Schelling se formaron una idea más cabal del carácter del mito... Abordaron el problema por el lado empírico, y trataron de resolverlo por métodos empíri-

cos... El lingüista encontró en él un mundo de palabras y nombres, el filósofo encontró una "filosofía primitiva", el psiquiatra un fenómeno neurótico altamente interesante y complicado"[40].

En el siglo XIX, tras las desilusiones de los defensores de una mitología astral y de los pan-babilonistas, el estudio de los mitos quedó casi enteramente en manos de los filológos envanecidos por sus investigaciones sobre el sánscrito y las lenguas indo-europeas y por su deslumbramiento con la comunicación por medio de signos simbólicos, según surgía de sus investigaciones sobre la tradición oral. Entre ellos debemos destacar a Karl Ottfried Müller, quien defendía el trasfondo religioso de los mitos —sin considerarlo el origen único— a la vez que rescataba en el relato, base del mito, el papel fundamental de esa tradición oral. El autor, tras ratificar la evidencia encontrada en el siglo XIX de que existe una estructura común de todas las lenguas —tanto salvajes como civilizadas— advertía que estas formas comunes[41], las míticas y las lingüísticas, se independizan del ser humano y adquieren "vida propia". Esta concepción de la realidad de raíz kantiana tuvo una importancia trascendental para el estructuralismo y fue llevada a su máxima expresión por Lévi-Strauss, quien en nombre de "las estructuras" llegó a negar la existencia del hombre mismo, considerado por él como un invento del siglo XVIII.

Sayce —discípulo de Müller en Oxford—, anticipándose a una visión mucho más antropológica y precursora en su Universidad, escribía en *Principios de Filología Comparada:* "como el espíritu humano y la vida de los pueblos salvajes son aproximadamente los mismos por todas partes, no debe asombrarnos que los temas míticos de casi todas las naciones sean similares y obedezcan en general a las mismas leyes" o sintetizando "todos hemos sido arrojados en el mismo molde"[42].

Max Müller, aceptando que el lenguaje, a diferencia del mito, se maneja con la lógica, en sus *Nuevos estudios de mitología* llegó a una conclusión ingeniosa, los mitos son "enfermedades del lenguaje" (entendido éste como un mecanismo de comunicación a través de símbolos abstractos), o sea aspectos negativos del mismo. Bien lo describe Cassirer cuando aclara que "de este modo se presenta a la mitología como patológica, así en su origen como en su esencia. Es una enfermedad que empieza en el campo del lenguaje, y que luego se difunde, en una peligrosa infección, por todo el cuerpo de la civilización humana"[43].

Aunque pareciera que los lingüistas dominaron gran parte del siglo, muy pronto por influencia del positivismo y del proceso de expansión colonial europeo, surgieron nuevos modos de encarar el tema. Uno de los precursores en la revalorización "historicista" del mito fue el romanista Bachoffen,

quien ya a fines del siglo pasado sostuvo que "en los mitos se deposita el recuerdo de acontecimientos reales, que han ocurrido a la raza humana. Tenemos ante nosotros, no ficciones sino acontecimientos vividos. Son experiencias de la humanidad, expresión de historia realmente acontecida. La historia ha descubierto acontecimientos más grandes que lo que la fantasía creadora podía inventar"[44]. Para sus seguidores inmediatos, que conformaron la llamada escuela histórico-cultural de antropólogos y etnógrafos (Graebner, Schmidt, Schebesta, Gussinde, Koppers), se trataba de rescatar del medio de un mundo de fábulas la verdad histórica que allí yacía escondida.

Esta interpretación revalorizadora influyó sobre pensadores provenientes de distintas disciplinas que encararon en este siglo el estudio de los mitos. Tal el caso de antropólogos como Frobenius o Malinowski, simbolistas como Cassirer, psicoanalistas como Jung o historiadores de las religiones como Eliade; todos ellos deudores —de alguna manera— de las intuiciones y estudios de Bachoffen y sus discípulos.

Casi paralelamente a las concepciones decimonónicas que, en última instancia, analizaban los mitos como "conjunto de ideas" en contraste con la realidad sensorial que no permitía percibir un saber mítico ajeno a las categorías kantianas, también influyó sobre los estudios de los mitos el desarrollo de una concepción que revalorizaba el papel de la intuición en contraposición al excesivo racionalismo. Esta corriente fue desarrollada fundamentalmente por el filósofo Henri Bergson, quien fue acusado por sus críticos de haber biologizado el mito al convertirlo en "conductas instintivas reprimidas".

Bergson llegó a escribir que "la inteligencia amenaza entonces romper en ciertos puntos la cohesión social, y si la sociedad debe subsistir, hace falta que en estos puntos haya un contrapeso para la inteligencia. No pudiendo ser este contrapeso el instinto mismo, puesto que su lugar está ocupado justamente por la inteligencia, es necesario que una virtualidad de instinto, o si se prefiere el residuo del instinto que subsiste alrededor de la inteligencia produzca el mismo efecto; este instinto no puede obrar directamente, pero puesto que la inteligencia trabaja a base de representaciones, suscitará representaciones 'imaginarias' que contrapesen la representación de lo real y que logren, por medio de la propia inteligencia, contrarrestar el trabajo intelectual. Así puede explicarse la función fabuladora"[45]. Sus escritos influyeron de manera considerable en los estudios posteriores y especialmente en autores como Jung, Otto o Cassirer.

Quizás por la influencia de Wilhelm Wundt y su teoría de la "psicología de los pueblos", pero también por la de Bergson, el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl construyó su célebre teoría sobre la "mentalidad prelógica"

del hombre primitivo, vinculada a los estudios del evolucionista inglés E. P. Tylor, que dio lugar a tanta literatura y a seguidores que insistieron en ella aún después que su mismo autor la hubiera abandonado. Este había afirmado: "Los mitos, los ritos funerarios, las prácticas agrarias, la magia simpática no parecen nacer de una necesidad de explicación racional: responden más bien a necesidades y sentimientos colectivos que son, para las sociedades inferiores, tan imperiosos, poderosos y profundos como las exigencias de explicación racional"[46].La aparición en nuestro siglo del psicoanálisis —con el paralelo descubrimiento del inconsciente por Freud—, la filosofía de los valores, la fenomenología, el neopositivismo, el historicismo neo-marxista y la antropología cultural han redescubierto y revalorizado los mitos, imponiendo en la práctica, las interpretaciones comparativistas; ya sea de los antropólogos evolucionistas defensores del "salvaje" como L. Lévy-Bruhl, E. B. Tylor o J. G. Frazer y aun el funcionalista R. Malinowski; de los sociólogos que preferencian la cohesión social como Durkheim o Mauss o de los psicólogos, que a la manera de los simbolistas como E. Cassirer, W. Otto o K. Kerenyi (¿y Eliade?), rescatan el papel del inconsciente o de la "imaginación creadora" como Jung o más recientemente Campbell y finalmente la propuesta estructuralista aplicada al tema de los mitos por el antropólogo francés Claude Lévi Strauss.

Desde otra óptica podríamos afirmar que después de la crisis de la teoría del "progreso permanente", entre las interpretaciones que caracterizan nuestro siglo prevalecen aquellas que dan mayor importancia al elemento intuitivo-emocional o quienes prefieren inclinarse por una concepción que privilegia el papel social de los mitos, sin perjuicio del mencionado avance de los comparativistas.

En primer lugar haremos una breve referencia a quienes provienen de la antropología. Sin lugar a dudas, en el estudio de los mitos, merece una mención preferencial James Gregor Frazer, quien dedicó casi toda su vida a recolectar fragmentos del pasado, ordenándolos en quince volúmenes que publicó entre 1911 y 1915 bajo el título de *La rama dorada*, sin llegar en cambio a obtener éxito en su intento interpretativo excesivamente positivista y muy asociado al papel que le cabe en el tema a los ritos[47]. Su obra es el comienzo de un largo camino que abre nuevas líneas de investigación en el complejo campo de los mitos vinculándolos a la religión, aspecto éste que como veremos ha sido aceptado hoy en día por casi todas las corrientes dedicadas al tema.

Los estudios de Frazer —docente de Cambridge— fueron continuados por la que se llamó "escuela de Cambridge", particularmente interesada en conciliar las opiniones clásicas de los lingüistas con los modernos estudios an-

tropológicos, caracterizada por sostener que el mito deriva del rito y orientada fundamentalmente a los temas mitológicos y de la historia griega. Su representante más importante fue Jane Ellen Harrison, quien escribiera que "los dioses primitivos son simplemente proyecciones o, más exactamente, personificaciones del rito"[48], aunque también le siguieron importantes helenistas como Gilbert Murray[49] y Francis M. Cornford[50]. Esta tesis ritualista fue compartida por A. E. Jensen en *Mito y cultura entre los pueblos primitivos*[51]. Más allá del contexto histórico, la significación de la función social de los mitos fue remarcada por Malinowski —fundador del llamado "funcionalismo"— en su obra *Mito, ciencia y religión*[52] al advertir que no era posible estudiar los mitos fuera del análisis global de la sociedad en que actúan. Pero su interpretación acentuando el papel de la función social omite al significado.

Estos temas fueron tratados casi paralelamente por los sociológos positivistas franceses que influyeron decisivamente sobre los antropólogos en la búsqueda de la mentalidad primitiva al reconocer estadios de desarrollo cultural más allá del período clásico. Entre ellos se destaca Emile Durkheim que considera los mitos —surgidos en las condiciones de la vida social y no en las representaciones individuales— como elementos de cohesión del grupo según expresa en *Las formas elementales de la vida religiosa*[53], rescatando, a la vez, la importancia de la religión en la organización de la sociedad al afirmar que "la idea de sociedad es el alma de la religión"[54]. Sus investigaciones vinculadas a los mitos fueron continuadas por Marcel Granet para la China, Louis Gernet para el mundo griego y por el sociólogo Marcel Mauss.

En una interpretación mucho más política —pero vinculada a lo social— el francés George Sorel, indudablemente influenciado por los escritos vitalistas de Bergson[55] elaboró la tesis de los "mitos de acción", creados —a veces sobre moldes antiguos— para enfervorizar a las masas y provocar movimientos revolucionarios.

En tercer lugar debemos ubicar a aquellos que han sido llamados "simbolistas" y cuyo representante más significativo fue indudablemente el alemán Ernst Cassirer (1874-1945), constructor de una "filosofía de la cultura". Este autor —a quien ya citamos al referirnos al simbolismo— fue uno de los investigadores que más se ha preocupado por estudiar el tema de los mitos y publicó sus conclusiones en sucesivas obras: *Filosofía de las formas simbólicas* —cuyo primer volumen fue editado en 1923, el segundo en 1925 y el tercero en 1929—, *Antropología filosófica* en 1945 y su análisis de los mitos políticos en *El mito del Estado* en 1946[56]. En sus obras sostiene que "el hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico.

El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana"[57]. A partir de estas consideraciones Cassirer define al hombre —en una fórmula célebre— como "animal simbólico"[58] pero en su interpretación de los mitos ese simbolismo es inconsciente. La teoría ecléctica de este autor evidentemente tiene raíces kantianas —a través del neo-kantiano Natorp y su "formalismo lógico"— en sus referencias a la estructura y al simbolismo de la lengua. Compartimos la aclaración de Kirk cuando observa que Cassirer "no está interesado por la mitología como tal, sino por los procesos de conciencia que conducen a la creación de los mitos"[59].

En Cassirer es igualmente evidente la influencia del romanticismo alemán "irracionalista" —que también se percibe en Otto y Kerenyi—, la aceptación de la importancia del inconsciente que descubriera Freud y desarrollara Jung, aunque nuestro autor negara que los mitos surgen del instinto sexual, inclinándose en cambio por el *misterium tremendum et fascinorum* que también impresionara a Otto como se percibe en su estudio sobre "lo santo". Cassirer lo expresa en estos términos: "El mito está profundamente arraigado en la naturaleza humana; se fundaba en un instinto fundamental e irresistible, cuyo carácter y naturaleza tenían que ser determinados todavía"[60]. También encontramos en él vestigios de la "mentalidad pre-lógica" de Lévy-Bruhl, al considerar que los fracasos del estudio de los mitos obedecen a haber omitido la importancia de los sentimientos. También hallamos rasgos de Durkheim y su acentuación del papel social cuando resalta que "el mito en su verdadero sentido y esencia no es teórico"[61], incorporándose a los defensores del mito movilizador.

Ante este panorama ecléctico que caracteriza a Cassirer y lo convierte en uno de los pensadores que no puede evitar considerarse para un análisis del mito, no deja de resultar de interés la perspectiva crítica —quizás algo exagerada— que esgrime Labourdette cuando recalca que "el maniqueísmo de Cassirer ha enfocado el estudio de la historia y de la sociedad contemporánea como un combate épico entre los ejércitos del *logos* frente a los *mythos*. Ha adjudicado a las huestes del mito todos los males, todos los excesos, todas las injusticias y ha identificado al mito contemporáneo con el surgimiento y desarrollo del nazismo. Y todo eso a nuestro juicio es excesivo y también ingenuo"[62].

En esta misma línea simbólica, hereditaria de Jung por una parte y de la "escuela de Cambridge" por otra, debemos colocar a los ya citados Walter Otto y Karl Kerenyi, quienes rescatan la eternidad y actualidad del mito y su sentido eminentemente teogónico aplicándolo fundamentalmente al mundo helénico.

Al estudiar los mitos —como casi cualquier disciplina contemporánea— no podemos dejar de hacer una referencia significativa al psicólogo austríaco Sigmund Freud y a su aporte esencial al descubrimiento del inconsciente. En la temática que nos ocupa, su aporte fundamental se encuentra en*Totem y tabú*, publicado en 1913, libro en el que el autor ofrece una primera concepción totalizadora del tema del mito, el cual, mediante este enfoque, deja de ser un misterio insondable para convertirse en objeto científico. La relación sueños-mitos ya había sido sugerida en *Interpretación de los sueños* en 1900 y completada en un ensayo *Sobre los sueños* de 1911, donde afirma que "la mentalidad primitiva no inventa mitos, los vive. Los mitos son revelaciones originales de la psique preconsciente, la manifestación involuntaria de acontecimientos psíquicos inconscientes"[63]. Las concepciones de Freud deben ubicarse en la línea reivindicadora de la emotividad, aunque en este caso no cabe ninguna duda de que cuentan con una fuerte base mecanicista.

El origen de su estudio de los mitos radica en el análisis práctico de los sueños y es su discípulo Jung quien nos aclara que el maestro "partiendo de la sintomatología de la neurosis, sostiene plausiblemente el hecho de que los sueños tengan la función de intermediarios de los contenidos inconscientes... Opinó que habían sido 'reprimidos' por su naturaleza moralmente incompatible. Por consiguiente, como contenidos olvidados, habían sido un tiempo conscientes y se habían transformado en subliminales y más aún irrecuperables, por efecto de una reacción ejercitada por la mente consciente"[64]. El mismo autor agrega "hemos de tener en cuenta el hecho de que con frecuencia en el sueño se producen elementos que no son individuales y que no pueden derivarse de la experiencia personal del soñante. Esos elementos... son lo que Freud llama "remanentes arcaicos" formas mentales cuya presencia no puede explicarse con nada de la propia vida del individuo y que parecen ser formas aborígenes, innatas y heredadas por la mente humana"[65].

Con su acentuado pan-sexualismo, producto de la deformación por el estudio casi exclusivo de los casos de neurosis, Freud consideró solamente a los mitos vinculados al instinto sexual, creando una especie de "simbolismo psíquico de orden puramente sexual"[66]. Sus discípulos más importantes —no sólo Jung, sino también Adler o Jacobi— sin abandonar el mecanicismo de su maestro, interpretaron a los mitos como proyecciones del complejo de culpabilidad y de tendencias reprimidas; ya no eran una "enfermedad del lenguaje" como para Müller o "una actitud irracionalista" como para Cassirer, pero seguían siendo negativos y la cultura, como lo remarcara Marcuse en la línea de su maestro vienés de *El malestar de la cultura*, no era más que una represión social (ciega) indispensable para frenar la libido, sublimarla y asegurar la supervivencia humana.

Sin dejar de considerar los aspectos negativos de la especie humana es imposible aceptar este pesimismo antropológico de raíz mecanicista ("hobbesiana") que limita la existencia del hombre —ser social y político— a una aberración represiva necesaria para superar el conflicto individual entre el instinto y la subsistencia. A nivel cultural, la dialéctica entre la Ciudad de Dios y la ciudad del hombre se reemplaza por la lucha entre *Eros* y *Thanatos*, convertidos, hasta en sus míticos nombres griegos, en nuevos mitos, que se agregan a Electra, Edipo y otros personajes caros al vocabulario freudiano.

Los mitos —"sueños de los pueblos" según los llamara Zimmer— se convierten en los sueños colectivos de la tribu. Esta teoría parece haber sido formulada por vez primera, en el círculo freudiano —que integraban Jung, Karl Abraham, Géza Róheim y Wilhelm Stekel entre los más conocidos— por Otto Rank en 1907 en *Der Künstler*. Allí expresaba que el mito es "un fragmento que se ha conservado de la vida psíquica infantil de la raza, y los sueños son los mitos del individuo"[67].

Estas ideas, que vinculan los mitos a la interpretación psicoanalítica y los relacionan con los sueños revalorizando fundamentalmente el inconsciente colectivo, fueron continuadas, en una óptica más humanística, por el discípulo de Freud, Carl Jung, en muchas de sus numerosas publicaciones pero especialmente en su último trabajo, datado en 1960, sobre *El hombre y sus símbolos*. Allí habla de "imágenes primarias" de la humanidad a las que llama "arquetipos"[68].

Una teoría parecida fue expresada por el antropólogo Adolfo Bastian, sobre la existencia de ciertas "ideas elementales", comunes a todos los pueblos sin perjuicio de su diferente estructuración en las distintas culturas concretas, definiéndolas como "las disposiciones espirituales en germen de las cuales se ha desarrollado orgánicamente toda la estructura social completa"[69].

Para estos autores los mitos se convierten en expresiones de un inconsciente colectivo que se canaliza por medio de arquetipos, que por ser parte de la estructura psíquica del ser humano son comunes a los hombres de todas las razas y religiones[70]. De este modo explica Jung la repetición de ciertos mitos en culturas espacial y temporalmente muy alejadas. Esta teoría ha sido objeto de muchas discusiones desde distintas disciplinas y aún sigue siendo motivo de severas controversias intelectuales, pese a ser una explicación interesante para las coincidencias mítico-temáticas a que hacíamos referencia anteriormente[71].

Estas "ideas elementales" o "arquetipos" (Jung no aclara si son de origen humano, fantasías inconscientes o sueños recreados) se expresan en el tiempo y el espacio mediante "formas" (¿mitologemas?) que se agrupan, reagru-

pan y conectan entre sí de diferentes modos según cada circunstancia histórica concreta. Creemos que estos autores han demostrado que "la mente es la misma en todo el mundo".

Con una formación mucho más humanística que la mayoría de los psicoanalistas y lector asiduo de temas relacionados con el simbolismo y las religiones orientales, Jung acepta el importante papel que le cabe a la historia en el estudio de los símbolos, para obtener suficiente material empírico de las distintas épocas que facilite el análisis de la "significación funcional", pero, al aceptar sus limitaciones como médico, no pretende generalizar sobre las distintas culturas. Este paso será el que más recientemente ha dado su discípulo Joseph Campbell en su importante estudio de mitología comparada que llamó *Las máscaras de Dios.*

Para Jung los arquetipos cumplen un papel activo en la vida de la sociedad, y aunque no puedan ser comprendidos el autor nos describe cómo actúan al escribir: "Se puede percibir la energía específica de los arquetipos cuando experimentamos la peculiar fascinación que los acompaña. Parecen tener un hechizo especial. Tal cualidad peculiar es también característica de los complejos personales; y así como los complejos personales tienen su historia individual, lo mismo les ocurre a los complejos sociales de carácter arquetípico. Pero mientras los complejos personales jamás producen más que una inclinación personal, los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías que influyen y caracterizan a acciones enteras y a épocas de la historia"[72].

Obviamente para Jung los mitos tienen un origen similar al que explicara su maestro Freud y siguen siendo rastros exteriorizados de una psiquis enferma. No parece de más recordar que todos los psicoanalistas, por deformación profesional, parten del supuesto de ser "médicos del alma" y cuando intentan convertir su disciplina "curativa" en "cosmovisión" y explicar la cultura humana caen determinísticamente en una visión pesimista de una humanidad enferma y este prejuicio ayuda a explicar por qué otros autores como Fromm hayan encarado un estudio de nuestra sociedad contemporánea, que pretende inclusive analizar desde la óptica psicoanalítica fenómenos eminentemente políticos como el nazismo[73].

En nuestra opinión un juicio de valor adecuado sobre estas interpretaciones pertenece a Cencillo cuando expresa que "no tememos equivocarnos al coincidir con Jung en afirmar que la esfera de lo psíquico inconsciente es fundamental para la comprensión del mito, pero lo que nos parece enteramente insuficiente es el método empleado por su escuela (de Zurich), el exclusivamente de la clave hermenéutica y los presupuestos metafísicos (darwinianamente mecanicistas) de ello. Sigue así sin explicarse la esencia del mito y varias de sus dimensiones históricas y culturales más decisivas"[74].

A decir verdad, el propio Jung se resguardó de estas posibles críticas al anticipar: "la interpretación de los sueños y de los símbolos requiere inteligencia. No puede transformarse en un sistema mecánico y luego engranarse en cerebros sin imaginación"[75].

Para varios autores Jung no aporta pruebas sobre su referencia a la repetición reiterativa de los mismos mitos en distintos lugares y tiempos. En este aspecto —sin adentrarnos hasta precisar ningún arquetipo en particular— nos parece aceptable la conclusión de Jung, hoy confirmable gracias a la enorme cantidad de información obtenida por los etnógrafos en muchas décadas de investigación; retomaremos esto al referirnos a los mitos políticos.

Es opinión generalmente aceptada que los discípulos jungianos de la "escuela de Zurich" se anquilosaron en sus investigaciones demasiado pronto sin aportar mayores elementos probatorios ni avances a las tesis de su erudito maestro, quizás con la excepción del ya citado Campbell que hiciera sus primeras armas con el *El héroe de las mil caras* en 1949.

Sin lugar a dudas uno de los intelectuales que más ha estudiado la temática mítica, al igual que Cassirer y Jung, fue el rumano Mircea Eliade, quien comienza su análisis aceptando que se trata de "una realidad cultural sumamente compleja". En su obra, orientada hacia una "historia de las religiones", puede apreciarse el empleo de los aportes de varios de sus predecesores; no está ausente el funcionalismo de Malinowski ni el comparativismo de Frazer ni el vitalismo de Jung.

Eliade enumera una serie de características que considera preliminares para el estudio del mito, éstas son: 1) constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales, 2) esta Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales), 3) el mito se refiere siempre a una "creación", cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; por esto los mitos constituyen los paradigmas de todo acto humano significativo, 4) al conocer el mito, se conoce el "origen" de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento "exterior", "abstracto", sino de un conocimiento que se "vive" ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación, 5) de una manera o de otra, se "vive" el mito, ya que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan. "Vivir" los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente "religiosa", puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana[76].

Eliade afirma que los mitos no son producto de la imaginación o de la fantasía sino una *vera narratio*. En *Aspects du mythe* escribe: "los mitos relatan no solamente el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también de todos los acontecimientos primordiales, al fin de los cuales el hombre se ha convertido en lo que actualmente es, o sea, un ser mortal, sexuado, social, que necesita trabajar para vivir y que lo hace según determinadas reglas"[77]. Agrega que los mitos ocurrieron fuera del tiempo cronológico, como paradigmas acaecidos en un comienzo (*in illo tempore*).

Entre las críticas que mereció parece rescatable, aunque imprecisa, la de Guerra cuando señala que su interpretación "se aproxima a la realidad, pero no la descubre del todo"[78] o la de Cencillo cuando afirma que "Eliade parece estar algo más cerca de la realidad del mito, pero dista mucho todavía de haber descubierto su naturaleza profunda y el verdadero carácter de su función formalizadora"[79]. Laplantine, en cambio, sustentando una posición hipercrítica, le acusa de convertir los símbolos en meras abstracciones. Sobre el particular escribe que "a los símbolos no se los vive y por tanto sólo se los puede aprehender en su proceso de enrollamiento recíproco, de convergencia y articulación bajo forma de relatos que se desenvuelven en espiral, que se metamorfosean, mueren y renacen, pese a todo, con formas una y otra vez insospechadas"[80]. El intento de Eliade —en última instancia— según sostiene críticamente Bermejo Barrera —defensor de un papel social de los mitos, alejado de lo trascendente— es "crear una ciencia supraempírica de la religión"[81].

Finalmente nos encontramos con la interpretación estructuralista; corriente en expansión del pensamiento contemporáneo que, basada en el desarrollo de las investigaciones lingüísticas —especialmente de Saussure[82] y el método fonológico de Jakobson— fue aplicada al estudio de los mitos por el antropólogo Claude Lévi Strauss, sobre el supuesto de que tanto los mitos como el lenguaje vuelcan la realidad en signos simbólicos. El autor aplica la terminología de la lingüística estructural de Saussure a los estudios antropológicos. Así el mito se entiende como un metalenguaje "exótico" descompuesto en "mitemas" que pueden analizarse "diacrónica" y "sincrónica-mente".

El autor que nos ocupa dedicó sus estudios a las investigaciones antropológicas, especialmente en el Brasil, elaborando una cantidad de trabajos monográficos en los que estudia la temática mítica. En 1955 publicó un primer ensayo sobre la estructura de los mitos, que posteriormente se convirtió en el capítulo XI de *Antropología estructural*, su obra teórica más significativa. En este trabajo ya anticipaba una metodología del estudio de los mitos que le serviría para dar coherencia a la impresionante cantidad de material reunido

en sus viajes y que fuera publicado en la década del sesenta bajo el título global de *Mitológicas*.

Lévi-Strauss parte del convencimiento de que quienes estudiaron el tema antes que él se equivocaron al intentar convertir a los mitos en productos del "inconsciente colectivo", divinización de personajes reales del pasado, explicación confusa de fenómenos astronómicos y aun reflejos de la estructura social de una cultura, concluyendo que "cualquiera sea el modo en que se consideran los mitos, parecen todos reducirse a un juego gratuito o a una forma grosera de especulación filosófica"[83] para sostener en cambio que "si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante, con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. Estas propiedades sólo pueden ser buscadas por 'encima' del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera"[84].

Uno de los aportes del autor, al estudiar el llamado "pensamiento salvaje" —título de una de sus obras—, consiste en incorporar la tesis del *bricolage* que tomara de Franz Boas —de quien también adoptó la tesis de la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales— y que, pese a ser intraducible, intenta explicar que la relación de los símbolos entre sí se elabora de una manera parecida a cómo un artesano va tejiendo su obra (un *bricolage*) en la que lo único interesante es cómo se van uniendo y entremezclando las partes y cómo quedan "estéticamente" en la disposición de las distintas relaciones de colores que permiten apreciar la obra de arte.

La base de la explicación de Lévi-Strauss consiste en afirmar que el mito es el cuarto medio de comunicación humana, producto de la lengua, de manera similar a la música o al ritmo. Desde su posición estructuralista afirma que así como en la música o en el lenguaje los sonidos o fonemas no tienen ningún sentido si se los analiza por separado, también los mitos solo adquieren significación estudiados en su conjunto (estructura) en relación con todos los demás. Consecuente con esta premisa asevera que aunque se produjesen variantes en la narración de los mitos éstas son accidentales, ya que lo único que interesa es la estructura básica del mito, que es la que le otorga una significación, por otra parte inconsciente. En este esquema se entiende una metodología destinada fundamentalmente a comparar distintas versiones de mitos "similares" para tratar de encontrar la estructura básica, como también las interrelaciones que éstos producen.

Para Lévi-Strauss, que de algún modo retoma el racionalismo "francés" para explicar el tema, los mitos son solamente relaciones lógicas formales, intercambiables y vacías de contenido y sentido propio. En esta clara deshumanización debe entenderse la expresión del autor cuando afirma que "no puede tener por objeto mostrar cómo piensan los hombres, no pretende mostrar cómo piensan los hombres en sus mitos, sino cómo se piensan los mitos en los hombres, sin que se den cuenta"(sic)[85]. Entonces "el mito no es una invención sujeta al arbitrio de un poeta, un profeta o toda una casta sacerdotal o clase explotadora, sino una necesidad mental"[86]. Pero, se pregunta Lévi-Strauss, de ser así, ¿cómo puede explicarse que éstos no tengan una función, un sentido o significación?

El antropólogo francés considera que el cerebro humano funciona por un mecanismo de oposiciones binarias (como: crudo-cocido; derecha-izquierda; arriba-abajo; dentro-afuera; hermana-esposa) que tienen una raíz neurofisiológica[87].

En este análisis resulta lógico, como relata Cencillo que "la negativa de Lévi-Strauss a considerar el contenido profundo de los mitos y guiarse sólo por sus rasgos formales lo lleva a desatender esta distinción y a basar sus análisis estructurales en mitos casi exclusivamente etiológicos —de base económica—, omitiendo los teogónicos o soterológicos que no permitirían aplicar su método. Ello se aprecia con nitidez en su última obra publicada sobre este tema, *Mythologiques*, guiada por un criterio estrechamente económico de la vida humana; así dedica cada uno de sus tres tomos a aspectos culturales y domésticos de la misma, como realidades básicas, desentendiéndose casi totalmente de otras dimensiones. Mas en este deseo de mantenerse fiel a la "base" y no perderse en la "supraestructura" se centra en el estudio de los mitos que se refieren a lo crudo y lo cocido, la miel y las cenizas y los usos de la mesa, realidades todas ellas que han dado origen a mitos etiológicos exclusivamente; por lo cual, y desde el punto de vista de Jensen, resulta por lo menos discutible que Lévi-Strauss haya conseguido en esta obra hacer verdadera ciencia de los mitos o incluso acercarse verdaderamente a ellos[88].

De aceptarse su pensamiento y método —y éste es consecuente con sus ideas— "no sólo la Historia, sino absolutamente todo el conocimiento humano, resulta pura arbitrariedad; pues los cuerpos sensibles, las máquinas, los edificios, los campos pragmáticos, las obras de arte y, por supuesto, las instituciones serían otros tantos productos de selecciones de datos, cuya mayor parte de permanece inconsciente, producto de cortes y de *découpages* arbitrarios de los distintos agentes de conocimiento y de relación"[89]. Si intentamos una síntesis, la estructura puede ser considerada fundamental, pero el signi-

ficado es mucho más importante[90]. De este modo, el estructuralismo termina autolimitándose y genera pocas consecuencias políticas; su único representante preocupado por los mitos modernos, Roland Barthes, terminó estudiando temas como el boxeo, el cine, los detergentes, las comidas, la publicidad, el automóvil, la astrología o el turismo; aunque lo hiciera de manera muy perspicaz, ello no tuvo consecuencias para el desarrollo del análisis de los mitos modernos, su objetivo declarado. Los restantes pensadores que tuvieron influencia del estructuralismo se volcaron al neo-marxismo, y ello resultaba lógico pues como concluía algo hipercríticamente Ibáñez Langlois, para Lévi-Strauss y su escuela "el hombre es, pues, el lugar anónimo donde, merced a su peculiaridad biológica, reina la Estructura.

El mensaje que recoge la Ciencia estructural es el epifenómeno de una información que circula a través de la materia. El idealismo se ha convertido, pues, en materialismo puro; la ciencia estructural cumple su promesa de 'reintegrar la cultura a la naturaleza' y, finalmente, la vida al conjunto de sus condiciones físico-químicas. Lo que llamamos hombre es solo una máquina permutadora de signos a través de los cuales el mundo efectúa un intercambio consigo mismo"[91]. Es la muerte del hombre que sigue a la muerte de Dios nitzcheana y por este camino no se puede avanzar en la investigación de las profundidades del hombre; sólo se avanza hacia... la nada.

La aportación estructuralista de Lévi-Strauss —especialmente su método— atrajo a muchos intelectuales y la mayoría de ellos —al menos en el campo de la historia— avanzaron en un método que sin abandonar la estructura acepta la necesidad funcionalista que aporta lo histórico-cultural y/o lo social. Tales los casos, por ejemplo, de G. S. Kirk, de Jean Pierre Vernant y de Marcel Detienne, por señalar los más conocidos en nuestro medio.

Como podemos percibir esta breve síntesis de las distintas interpretaciones actuales del mito (el "estado de la cuestión" como se ha puesto de moda en los estudios de ciencias sociales) nos permite comprobar en primer lugar la complejidad del tema y la anarquía reinante en el mismo, pero, por otra parte, también apreciamos la amplitud de enfoques y posibilidades que las investigaciones fueron abriendo para que, sin pecar de un eclecticismo neutro —pero con un pragmatismo realista—, consigamos adoptar con conocimiento claro aquellos aspectos de estas tesis que nos resulten útiles en el análisis del mito político en general, y el de Roma en particular.

De las interpretaciones expuestas con anterioridad surgen una serie de elementos que creemos conveniente resaltar en la medida en que nos resultan de suma utilidad para nuestro estudio, recordando, por otra parte, que de este modo avanzan las investigaciones.

Asimismo es importante aclarar que tras la lectura de estos estudios llegamos a la conclusión de que, pese a los múltiples esfuerzos que se realizaron desde distintos enfoques, estamos muy lejos de poder precisar algunos aspectos fundamentales del mito como su esencia y significado, aunque ellos no influyan en nuestra investigación que, como señaláramos, tiene un objeto diferente.

En primer lugar nos parece importante resaltar la conclusión de Bachoffen, continuada por la escuela histórico-cultural vienesa, de que los mitos se refieren a "hechos reales" ocurridos en un "tiempo primigenio". Del mismo modo debemos rescatar la apreciación de Frazer —seguida por muchos estudiosos— de que el trasfondo de los mitos encierra una cuestión religiosa. Resulta igualmente importante la apreciación de los seguidores de Malinowski y su "escuela funcionalista" al acentuar la importancia de la función del mito (más que su esencia o significado), inclinándose por lo social. Tal el aspecto que —retomado por Durkheim y los estudios de la naciente "sociología"— Fustel de Coulanges confiere a Roma en *La Ciudad antigua*.

Cabe rescatar también el simbolismo de Cassirer quien señala, en la línea intuitiva de Bergson, que los mitos están más allá de lo meramente racional; tesis corroborada desde otro ángulo por los psicólogos —especialmente Jung— al rescatar el papel del "inconsciente colectivo", al que este autor agrega la existencia de arquetipos que —al estilo de Sorel, pero con distinta característica— cumplen una función activa o movilizadora.

Finalmente Eliade, particularmente en referencia al mito que analizmos, destaca la existencia de mitos fundacionales o de origen y acentúa el papel fundamental de las coordenadas de tiempo y espacio en éstos, facilitándonos así la mejor ubicación del tema en estudio.

La "teología política", los mitologemas, las coordenadas de tiempo y espacio, la función activa y movilizadora de los mitos son aspectos algo deshilvanados que no pueden resultar ajenos a este primer capítulo y que retomaremos más adelante, tratando de ordenarlos en un contexto y de manera operativa.

Según Félix Lamas el mito debe ser analizado en tres dimensiones: la poética o simbólica, la explicativa o racionalizante y como una revelación primigenia. Nosotros creemos, en cambio, que un estudio pormenorizado del tema —y más específicamente del mito político que nos ocupa— requiere ser encarado desde diferentes planos: el histórico-social que nos permitirá acercarnos a su origen reconstruyendo cómo a partir de una narración fue formándose en el devenir histórico un mito, favorecido por una cosmovisión y un contexto favorable; luego desde un plano racional —más específicamente

sapiencial aceptando la feliz expresión de Cencillo—, debemos intentar de comprobar sus características o aspectos más salientes, sus transformaciones y reapariciones en tiempo y espacio diferentes; más adelante, desde el aspecto político-social, tratar de observar cuál es la función política que cumple, para, finalmente, desde un plano más oculto, intentar llegar a comprender —y explicar— su significación profunda (inconsciente o consciente).

Pero antes de seguir avanzando sobre las posibilidades de estudio de la realidad mítica nos parece más que conveniente —y viable a esta altura de nuestra investigación— intentar una respuesta a un interrogante que hasta ahora estuvo latente en nuestro análisis.

QUE ES EL MITO

Después de habernos interrogado sobre la posibilidad de analizar el mito, corresponde ahora que tratemos de aclarar qué se entiende por éste, y parece adecuado que el primer paso sea el etimológico; aunque la experiencia nos demuestra que cuanto más alejados estamos de los acontecimientos y tiempos que originaron la palabra, más suele desvirtuarse el sentido originario de ésta.

Para los griegos la palabra *mythos* no tenía un significado mayor que el de un simple relato; se entendía como algo ya dicho, en el más amplio sentido del uso del término. Platón cuando emplea la palabra *mythologia* lo hace con la acepción simple de "narrar historias"[92] y Aristóteles al usar el término *mythos*, en su *Poética*, lo entiende como una narración literaria, no como un "relato sagrado" *(hierós logos)*, como parecen interpretarlo en cambio los comentaristas y divulgadores helenistas. Aunque una primera aproximación al tema, superada por las consideraciones de las páginas anteriores, nos llevaría a sostener casi intuitivamente —y coincidiendo en parte con la etimología originaria— que el mito es un relato fabuloso o legendario en el que intervienen los dioses[93]; una explicación más profunda tomada de distintos expositores agregaría que se trata de un acontecimiento primordial —originario— que no pudo tener testigos presenciales, pero que necesita ser explicado a la humanidad, como por ejemplo la creación del cosmos, el origen del hombre o de las primeras instituciones.

El tema nos plantea una vez más la difícil cuestión del origen de los mitos. Son "ideas innatas" del psiquismo humano o del inconsciente colectivo o fueron inventadas ("fabuladas") consciente o inconscientemente, en el "ama-

necer de la historia" y trasmitidas mediante sucesivas modificaciones, que no excluyen su posterior uso político (como por ejemplo en tiempos de Augusto). El propio término *inventar* nos daría la pauta de que fueron "encontradas" en algún momento histórico. La respuesta —como en otros temas vinculados con el origen de la humanidad— se pierde en la "bruma de los tiempos", como si el Hacedor hubiera tomado sus recaudos para que no se pudieran seguir sus pasos.

A esta altura de nuestro análisis debemos omitir las consideraciones simplemente fenomenológicas que, al sostener que el mito es algo que "se impone por su sola presencia", descartan cualquier intento de precisión o definiciones.

La extensa bibliografía aparecida en los últimos años sobre la temática que nos ocupa, además de ratificar la anarquía generalizada que surge de la complejidad que ya hemos enunciado, no logra concordar sobre una definición —más o menos precisa— de mito y cada autor aporta la suya propia; en la mayoría de los casos muy distinta, por no decir opuesta, de las restantes.

Esta circunstancia no obsta a que hayamos tratado de desenmarañar el tema, aunque con escaso éxito. En este aspecto nos parece de interés aportar algunas de estas definiciones —en su mayoría meramente especulativas— para una mejor claridad en el conocimiento del problema y poder después acercarnos a una respuesta con mayor conocimiento sobre el particular.

Prevenidos de las dificultades claramente presentadas por Cencillo cuando considera como "sintomáticamente paradojal, que todavía después de sesenta años de reflexión rigurosa e intensa parece carecerse en absoluto de un concepto adecuado de mito"[94], hemos tratado de ordenar de alguna manera las definiciones que creemos más significativas y las transcribimos, en la medida en que hacen al hilo de nuestra exposición.

Ya en tiempos tan lejanos, y para algunos más míticos, como el siglo V a. de Cristo —"el siglo de oro del helenismo"—, el trágico Eurípides se refería a los mitos como "tradiciones ancestrales que poseemos, antiguas como el tiempo, que ningún razonamiento puede comprender, ni investigar, siquiera sea en la cúspide de la mente"[95].

Uno de los defensores modernos del mito, especialmente en su aspecto político indudablemente fue George Sorel, quien afirmó que " los hombres que figuran en los grandes movimientos sociales imaginan su acción próxima en forma de combates, aseguradores de triunfos de su causa". Y propuso denominar mitos a dichas construcciones, cuyos conocimiento ofrece tanta importancia para el historiador[96].

El antropólogo francés Claude Lévi Strauss, quien como vimos aplicó el estructuralismo a estos campos de investigación, tras dejar asentada la complejidad del problema, intenta una definición: "es una historia que trata de dar cuenta a la vez del origen de las cosas, de los seres y del mundo del presente y del futuro y que busca al mismo tiempo y simultáneamente, tratar como una unidad problemas que nos parecen hoy, a la luz de nuestro pensamiento científico, como totalmente heterogéneos y diferentes, y a los que dan una única respuesta"[97].

El conocido mitólogo Joseph Campbell, quien dedicara varias décadas a recopilar y comparar mitos antes de escribir su monumental obra comparativa *Las máscaras de Dios*, sintetiza sus años de trabajo en una sencilla definición: "son historias de nuestra búsqueda de la verdad a través de los tiempos" con lo que mejora su versión anterior cuando escribía que "no sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas"[98].

El destacado historiador de las religiones —y experto en mitología comparada de base religiosa— Mircea Eliade esboza, dentro de la imperfección que advierte, una definición del mito como "una historia verdadera —sagrada— que ocurrió en el comienzo del Tiempo y que sirve de modelo al comportamiento de los humanos"[99].Para el francés Ricoeur el mito "es un relato tradicional sobre los sucesos ocurridos en el origen de los tiempos y destinados a fundar la acción ritual de los hombres del presente, y de manera general, instituir todas las formas de acción y de pensamiento por las cuales el hombre se comprende a sí mismo en su mundo"[100].

El políticólogo André Rezler, en cambio, se inclina por considerar al mito como "una historia o una fábula simbólica que esclarece un número ilimitado de situaciones más o menos análogas, a partir de un acontecimiento histórico o de un hecho que habría tenido lugar en el origen de los tiempos"[101].

El sociólogo neoconservador norteamericano Peter Berger —en una obra en colaboración con Luckmann— considera a los mitos como "una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas"[102].

El pensador Emilio Sosa López, en cambio, define al mito como "un modo de explicar, por actos imitativos, el momento esencial de la creación del mundo"[103]. Más sintéticamente el pensador argentino Juan M. Palacio estima que "el mito es una creación colectiva que ofrece una representación sensible y eficaz de la realidad"[104].

La investigadora Mercedes Riani con una visión más globalizadora lo define como "una forma de conocimiento, diferente de la ciencia y de la filo-

sofía —ya que se maneja con elementos fundamentalmente anclados en el mundo del símbolo, de la imagen y de la acción— pero igualmente esclarecedora y determinante de una cosmovisión y con un repertorio de respuestas más precisas y completas para las 'cuestiones últimas de la vida humana'"[105]. Finalmente, la investigadora argentina María Eugenia Valentie afirma que "el mito es una obra colectiva, resultado de un conocimiento de tipo determinado (totalizador y descubridor de sentidos), que se expresa en un lenguaje simbólico dotado de una sintaxis rigurosa y poseedor de una coherencia que le es propia, que narra acciones paradigmáticas y en consecuencia puede ser desencadenante de nuevas acciones y que alude a realidades últimas, las cuales atañen al ámbito de la religión y al de la ideología"[106].

Pese a la opinión de Untersteiner que concluye que sólo es factible una "prescripción descriptiva", pero "nunca una definición"[107] y más allá de la anarquía que parece surgir de una primera lectura de estas definiciones, podemos seleccionar algunos componentes de ellas que merecen ser considerados y que tendremos especialmente en cuenta para proseguir nuestro análisis, sin pretender con ello agregar una nueva e incierta definición a este ya extenso listado.

El primer elemento coincidente en la mayoría de los autores citados es la inclusión de la temática religiosa (Eliade, Berger, Ricoeur, Sosa López, Valentie) o, al menos, la aceptación de una concepción trascendente, sea la explicación del Cosmos (Lévi-Strauss, Riani), del origen (Ricoeur, Reszler) o de la búsqueda de la verdad (Campbell). Otro punto que nos parece de especial interés recordar es que el mito es una obra colectiva y tiene un sentido totalizador; en éste hace hincapié Valentie.

El aspecto sensible del mito como expresión de la realidad, que motivara parte de nuestro análisis previo, es recalcado por Palacio, mientras que otra característica que pretendemos resaltar —y será motivo de consideraciones posteriores, especialmente al estudiar los mitos políticos— es la función del mito como motivador para la acción, que destacan Sorel y Ricoeur y defiende Riani como parte de una totalidad mayor.

Pese a su orientación, excesivamente ligada a la lingüística[108] vuelve a ser Cencillo quien más se acerca a nuestra posición totalizadora sobre el tema. A manera de definición aclara que "el mito es, ante todo, un producto espontáneo de la formalización cultural del mundo humano, como lo es el arte, la ciencia o los usos sociales, y, por lo tanto, no es obra arbitraria de la fantasía ni calculado resorte social de una casta dominante. Mientras la poesía y tal vez la leyenda es reflexión personal, expansión subjetivamente modulada del afecto individual o colectivo, o libre invención, el mito escapa de la iniciativa individual, como escapa el lenguaje"[109].

Para nuestro objetivo de poner orden en la maraña de estudios sobre el tema nos parecen de interés las consideraciones de José María Medrano cuando, al referirse al sentido del mito, aclara que éste puede ser entendido en un sentido amplio o restringido, poseyendo a su vez connotaciones encomiásticas, neutras o peyorativas. Estas diferentes acepciones se observan claramente en las definiciones que hemos ido señalando.

Pero como ya indicáramos precedentemente no es nuestra intención buscar una nueva definición y creemos que para ir precisando las "herramientas de trabajo" necesarias debemos avanzar algo más, antes de establecer algunas consideraciones básicas indispensables.

LA FUNCION DEL MITO

Al inclinarnos por la teoría de que el mito no es un invento, o fábula, preparada por un narrador o un grupo de hombres, sino una" necesidad mental" —en términos de Lévi-Strauss— o un acto creadór primigenio, según Eliade, que se puede percibir como vimos en todas las culturas y en los distintos momentos espacio-temporales de la historia de la humanidad, resulta obvio que esta coincidencia total implica la existencia de una razón de ser y función de los mitos en la sociedad, ya sea porque respondan a una necesidad profunda de la naturaleza humana y/o porque reporten una utilidad práctica.

Para tratar de comprender mejor qué son los mitos, es necesario indagar sobre estas presuntas funciones y, al intentarlo, nos encontramos una vez más con un panorama que no es menos impreciso que el que habíamos visto hasta ahora al estudiar otros aspectos.

Las posiciones de los distintos autores —como era previsible y en concordancia con la anarquía ya vista— difieren una vez más de manera casi total, no resultando fáciles las conclusiones definitivas. En primer lugar encontramos aquellos investigadores que intentan establecer una única función del mito o mitos, variando ésta de acuerdo con la perspectiva de que parten, algún grado innegable de subjetividad y en muchos casos la disciplina o formación desde la que intentan el análisis.

Para el francés Ramnoux, por ejemplo, el mito se limitaría al sencillo papel de un paliativo para poder vivir con los problemas de una época[110] o en el otro extremo, para Ellul "es la expresión de las tendencias profundas de esa civilización"[111].

Para Eliade, en cambio, "la función magistral del mito es la de 'fijar' los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etcétera. Al comportarse en cuanto ser humano plenamente responsable, el hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátese de una simple función fisiológica como la alimentación o de una actividad social, económica, cultural, militar, etcétera"[112]. En este plano la mitología se convierte en una verdadera hierofanía, pero también, desde otra óptica, en una revelación a los hombres de la realidad tanto material como espiritual.

El filósofo católico Josef Pieper, desde otra perspectiva, también considera al mito "una historia divina"[113], tesis compartida a su vez por el teólogo protestante Paul Tillich, quien aclara que no se trata de una "categoría literaria sino religiosa".

Su papel cohesionador de las religiones fue defendido por el sociólogo francés Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde sostuvo la tesis de que la función de mantener esa cohesión social fue cumplida en las sociedades antiguas —y nosotros creemos que también posteriormente— por el sentimiento y las creencias religiosas. Esta tesis sirvió de basamento a las investigaciones de su discípulo Numa Fustel de Coulanges en su ya citada *La Ciudad antigua*. La interpretación socio-religiosa es defendida actualmente por el historiador positivista de las religiones E. O. James quien afirma que "la historia de las religiones a través de todas las edades deja ver con suficiente claridad que en cualquier etapa de la sociedad la religión tiene un cometido cultural consistente en aportar la fuerza espiritual indispensable para la cohesión del edificio social"[114].

Aunque la posición religiosa sigue siendo una de las más importantes, conjuntamente con la materialista-mecanicista y la psicologista, hay, pese a todo, una gran diversidad de opiniones sobre la relación mito-religión.

Los antropólogos relacionados con la naciente sociología limitan, en cambio, el papel del mito a una tarea de cohesión social desvinculada de lo religioso, este enfoque fue anticipado hace varias décadas, dentro de un contexto más amplio, por el antropólogo funcionalista Bronislaw Malinowski.

Otros autores prefieren considerar al mito como una respuesta o explicación (teórica o práctica) del hombre, desde los tiempos primitivos, ante los acontecimientos que no pudo o no puede explicar racionalmente. Fundamentalmente son los antropólogos quienes estiman que los mitos se han formado en "los tiempos prehistóricos" —como veremos al analizar su proceso de formación— y en consecuencia afirman que la explicación citada se limitaría a tratar de encontrar una respuesta vital al *Caos* en que les toca vivir, tanto en

el plano de lo teórico (mitos explicativos) como en el de la acción (mitos activadores). Tal por ejemplo el camino seguido por los continuadores de Tylor y Ribot.

Con una visión más abarcadora podría citarse al polaco Kolakowski cuando sostiene como tarea del mito "la iluminación comprensiva del mundo de las cosas"[115] o en términos no muy diferentes a Cencillo cuando habla de una "¡revelación de la realidad total!"[116]. Pero esta interpretación, en éste como en la mayoría de los autores, no omite una función práctica o activa, ya que aclara que "el mito constituye una hierofanía más o menos secularizada que polariza todas las fuerzas disponibles, en aquel momento dado, hacia una empresa que trasciende y supera la prosa de la vida de cada uno"[117]. Lévi-Strauss, en cambio, coherente con su visión materialista, reduce la función de los mitos a aportar una respuesta a los problemas de una comunidad histórica dada.

Guardini avanza más lejos aún en esta identificación de explicación y acción al afirmar que "para el hombre primitivo los mitos significaban la encarnación de los grandes procesos de la existencia... Por consiguiente, cuando el hombre primitivo pensaba en ellos, los narraba, escuchaba o vivía; cuando los representaba y ejecutaba simbólicamente en las solemnidades del culto, experimentaba al mismo tiempo el orden de la existencia. Entendía la existencia y en ella se entendía a sí mismo"[118].

Esta referencia nos facilita introducir a algunos autores que resaltan fundamentalmente el sentido totalizador en la función de los mitos, aclarando —con una perspectiva similar a la ya analizada— que se trata de una realidad anterior a la división racionalista cartesiana. Esta es, por ejemplo, la posición del ya citado Kolakowski, quien coincide en que, por esa misma razón, resulta innecesaria la justificación de su existencia[119].

Otros investigadores prefieren, en cambio, acentuar el papel de los mitos como generadores, sostenedores y transmisores, de un sistema de valores tanto positivos como negativos, que obviamente mueve a la acción, y que, por otra parte, significa también un periódico recobrar de las fuerzas que movilizan a las sociedades y/o a los pueblos. Creemos que algunos los minimizan como Gusdorf al decir que "los mitos prescriben los prototipos de conducta eficaz"[120] en cuestiones tan rudimentarias técnicamente como la pesca, la caza o la guerra.

Pero así como algunos otorgan preferencia a la función explicativa, la mayoría, en cambio, se inclina por acentuar el descubrimiento de Sorel sobre el papel movilizador de los mitos, aspecto al que no hemos hecho mayor referencia en este trabajo hasta ahora. El ya citado pensador francés Ellul afirma que "los mitos son, en definitiva, los verdaderos fundamentos motores y

psicológicos de nuestra civilización"[121] o en términos similares los define Reszler como "un medio de operar sobre el presente"[122]. Parece que actualmente se ha creado un consenso generalizado de que los mitos cumplen una función activa, que trasciende la simple explicación propuesta por algunos especialistas y genera la energía que moviliza la historia[123]. En este aspecto podemos hablar con certeza de "ideas- fuerza", convertidas en una verdadera fe movilizadora[124], hasta en un fanatismo mucho más allá de lo meramente racional, como la experiencia histórica, especialmente de los últimos tiempos, nos lo ha demostrado con creces[125]. Actualmente parece percibirse a simple vista una relación directa entre los valores de una comunidad (y su concepción del mundo) y las instituciones sociales que la conforman. En esta tesis correspondería a los mitos la fundamentación divina de esa escala axiológica. Por otra parte la experiencia nos ha demostrado en muchas épocas históricas cómo las crisis están directamente vinculadas a la pérdida o puesta en duda (escepticismo) de la justificación trascendente de los valores de la sociedad.

Esta interpretación, acentuando la importancia de los valores, fue retomada hace pocas décadas por el investigador francés —de formación estructuralista— Georges Dumezil, quien vuelve a un enfoque integrador, al sostener que: "La función particular de esas leyendas (sic) que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la 'ideología' de que vive la sociedad, mantener ante la conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino, ante todo, abordar su ser y su estructura mismos, los elementos, los vínculos, las tensiones que la constituyen; justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría"[126].

El aspecto ideológico, obviamente, no podía ser ajeno al estudio de los mitos —y menos los políticos—, aunque más no fuese por la importancia y el papel activo y movilizador de los mismos. Tampoco debe llamarnos la atención que los más importantes defensores de estos análisis hayan sido los marxistas y neo-marxistas, seguidores de la interpretación del concepto de ideología del propio Marx. Así, por ejemplo, Maurice Godelier[127] se inclina por insistir —y aquí aparece la dificultad de estos pensadores en diferenciar dónde termina el mito y comienza la ideología, si es queésta puede separarse en teórica y práctica como opinan algunos autores— en que ésta "está constituida por un conjunto de representaciones mentales que tienen como finalidad el mantener la estructura social de una comunidad dada"[128]. Esta tesis, más allá de su orientación marxista, estaría también cercana a la idea del mito como cohesionador social, aunque en este caso amparando una estructura clasista.

Desde esta perspectiva ideológica algunos investigadores sostienen que existen mitos que son indudablemente "de derecha"[129] porque sirven de justificación a quienes detentan el poder como "guardianes de la tradición". Más allá de esta observación teñida de ideologismo no puede negarse que los mitos también pueden ser usados para defender una tradición, al margen de la cada vez más discutida división entre "derechas e izquierdas"[130], ya que la tradición debe entenderse más adecuadamente como una garantía de cohesión y subsistencia de una sociedad- comunidad, que simplemente como la defensora de un "status" político, que por otra parte muchas veces es "de izquierda"[131].

Esta es la posición de Cassirer quien coincide al afirmar que en el mito "la tendencia a la estabilización es tan fuerte que vence por completo al polo opuesto" y agrega que "el pensamiento mítico, por origen y principio, es pensamiento tradicional..."[132]. Además hace mención a la "santidad de los tiempos" del hombre primitivo quien está convencido que hay que continuar y preservar la herencia del pasado como garantía del orden establecido *in illo tempore*. No resulta muy diferente la opinión de Malinowski cuando sostiene que "la función del mito consiste en fortalecer la tradición y dotarla de un valor y prestigio aun mayores..."[133].

Finalmente, tampoco faltan quienes como, Bergson o Cassirer[134], con un enfoque más psicologista, sostengan que los mitos son una manera de vencer el temor angustiante a la muerte y acercarse a la inmortalidad o que al eternizarse "aseguran al hombre arcaico su perseverancia en el ser a través de la idea de inmortalidad"[135]. Este aspecto, como podemos percibir, se relaciona muy ampliamente con el tema del mito de Roma, objeto principal de nuestra investigación.

Pero una vez señaladas algunas de las posiciones intelectuales sobre la función de los mitos es necesario agregar que, en la actualidad, la mayoría de los autores se inclina por aceptar la complejidad o complementariedad de estas funciones. Uno de los primeros investigadores que recalcó esta función múltiple del mito fue precisamente el antropólogo Malinowski, quien escribió en esa oportunidad: "El mito cumple una función indispensable: exprime, rehace y codifica las creencias, salvaguarda los principios morales y los impone, garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para uso de los hombres. El mito es un elemento esencial de toda civilización humana; lejos de ser una vana fabulación es por el contrario una realidad viviente a la que no cesa de recurrir; no es una teoría abstracta o un desarrollo de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica... Todos sus dichos son para los indígenas la expresión de una realidad original, más grande y más rica de sentido que la actual, que

determina la vida inmediata, las actividades y el destino de los hombres. El conocimiento que el hombre obtiene de esa realidad le revela el sentido de los ritos y actitudes de orden moral, al mismo tiempo que el modo según el cual los debe cumplir"[136].

Al intentar cierto orden en este caos de opiniones, más recientemente, Campbell[137] se inclina por otorgar a los mitos cuatro funciones: mística, que consiste en aceptar las profundidades del misterio y la realidad de la dimensión de lo sagrado; cosmológica que explica el universo *(Cosmos)* haciendo patente la realidad de lo sagrado; sociológica que fundamenta y convalida el orden social (lo que no quiere decir necesariamente un orden social determinado) y la cuarta, que denomina pedagógica y que define de manera pesimista como "la enseñanza de cómo vivir una vida humana bajo cualquier circunstancia". En este sentido nos puede resultar sumamente clarificador el discurso del *Protágoras* de Platón. Si partimos del pre- juicio de que Campbell —sin desmerecer su validez científica— es un verdadero "mitomaníaco" que pretende convertir el estudio de los mitos en una nueva metafísica explicativa de la realidad global y fijadora de las pautas para una existencia humana, podamos aceptar estas funciones, pero modificando el enfoque de la que denomina pedagógica en el sentido clásico de la *paideia* de un Jaeger y rescatando el papel activador del mito que, salvo en su referencia y matiz pedagógico, parece desconocer.

En este aspecto, una vez aceptada la función explicativa, debemos agrupar las interpretaciones de cohesión social y movilización, calificando a los mitos como socialmente operantes. Esta característica que percibimos como propia —y creemos surge de nuestra exposición— permite que hablemos de la existencia de mitos políticos.

EL PROCESO DE FORMACION DE LOS MITOS

El tema que trataremos a continuación tampoco está libre de parejas dificultades. Algunos especialistas consideran que el proceso de creación mítica es una creación individual (poeta, sacerdote, profeta, rey) conciente y necesaria, mientras que otros prefieren inclinarse por una tarea colectiva —un pueblo, una tribu, una clase dominante—. Otros, en cambio, influidos por el desarrollo de la psicología freudiana, no dudan en considerarlo un fenómeno del inconsciente colectivo que actúa más allá del conocimiento de los seres humanos. Más adelante llegarán a sostener, inclusive, que aun contra éste.

Con los conocimientos expresados se nos hace patente la impresión de que la mayoría de los interrogantes vinculados a los orígenes de la humanidad yacen, como por obra de algún ocultador, en un "eterno secreto indescifrable" y resulta poco serio inclinarnos objetivamente y con certeza por alguna de las opciones que, por otro lado, no se refieren a un tema de solución indispensable para el avance de nuestra investigación. Cassirer afirma la existencia de una "conciencia mítica" que forma parte de una unidad indiferenciada anterior al surgimiento de las distintas ramas del saber y de la actividad humana como el arte, la escritura, el derecho o la ciencia y concluye que "de este englobamiento y abigarramiento fueron desprendiéndose paulatinamente los conceptos teóricos fundamentales del conocimiento (de espacio, tiempo y número), los conceptos jurídicos y sociales (como el de propiedad), así como también las nociones económicas, artísticas y técnicas"[138].

Más allá de esta discutida "conciencia mítica" previa, cada vez que tratamos de contestar a nuestros interrogantes por el cómo o por el cuándo, cada vez que intentamos bucear en la génesis histórica de los mitos o de cada mito, ya que ésta no necesariamente común a todos, nos perdemos en esa misma bruma histórica que nos aqueja cuando buscamos la génesis del hombre, de la sociedad, de la historia, del arte, del derecho o de la propiedad.

Sobre el particular parece apropiada la referencia de Eliade cuando escribe "todo lo que ha sido creado ocurrió al principio del tiempo: '*in principio*'", pues toda creación, toda existencia empieza en el tiempo. Antes de que algo existiera, "su tiempo peculiar no podía existir" y añade " toda creación surge de una plenitud. Los dioses crean por un exceso de poder, por un desborde de energía"[139]. Como resulta obvio el historiador rumano niega la existencia de un inconsciente colectivo o de posibles "ideas innatas" en la memoria de la humanidad.

Parece evidente que, de no aceptarse la tesis más dogmática de este inconsciente colectivo, los mitos debieron tener su origen en los "albores de la historia de la humanidad"[140] y fueron reelaborados en muchas oportunidades y de variadas formas, estructurados e implantados en el "alma de los pueblos" por la obra continuada de profetas, poetas y predicadores o, en expresiones del mismo Eliade, "el mito se ha transformado y enriquecido a lo largo de los años bajo la influencia de otras culturas superiores, o gracias al genio creador de ciertos individuos excepcionalmente dotados"[141]. Según ha sostenido Jaeger el mito "se desarrolla, cambia y se renueva incesantemente" y esta tarea realizada por los poetas y narradores implica no una simple deformación o modificación debida al paso del tiempo sino, por el contrario, es una adecuación de la presentación del mito a las necesidades de la época y a

las convicciones íntimas del poeta. Este proceso —según Castoriadis— sufrió un largo desarrollo antes de adquirir su funcionalidad[142].

Respecto de la formación histórica de los mitos parece indudable que el primer paso expresivo fue la narración, plasmada en una serie de fórmulas o imágenes que se articulan de maneras complejas y que, generalmente cuando llegan a nosotros, han desdibujado notablemente sus características originarias, conservando sólo algunas de las expresiones más importantes del mensaje, parte de su simbolismo en imágenes más que en palabras y, en el aspecto político —que más nos interesa—, su función movilizadora o activa. Estas transfiguraciones o deformaciones evidentemente no facilitan su análisis.

En este aspecto —según la tesis de Lévi-Strauss— resultaría prácticamente imposible, a través de estas distintas manifestaciones deformadas, hallar una estructura formal. Por ello "la cuestión que se nos impone es la de la identidad del mito-relato a lo largo del tiempo y en sus diversas manifestaciones en contextos culturales diversos"[143] y en esa dirección debemos guiar nuestra investigación sobre el mito que nos interesa.

Esta tarea parece más fácil al analizar un mito político desarrollado fundamentalmente a partir de Roma y trasmitido al mundo medieval y moderno, pero se agrava cuando intentamos rastrear sus orígenes *in illo tempore*, para intentar encontrarle un significado que trascienda el simple patriotismo romano.

Después de los aportes de las páginas precedentes consideramos que estamos en condiciones de establecer algunas conclusiones operacionales que nos permitan avanzar, sobre bases ciertas, en nuestra investigación.

En primer lugar pensamos que tanto de manera empírica como desde un enfoque sociológico o histórico, y aun simplemente vivencial, queda comprobada la existencia de los mitos y resulta posible percibir su acción mediante sus efectos. También aceptamos la existencia de una realidad que no puede ser percibida en su totalidad por los métodos racionalistas modernos, ya que actúa en planos superadores de lo meramente racional; llamémosla mítica o simbólica.

Coincidimos con aquellos autores que sostienen que los mitos, a veces, actúan de manera irracional, pero negamos que éstos puedan ser definidos como irracionales, sino que, por el contrario, creemos que pueden, y deben, ser captados y analizados racionalmente. Ello no obsta que el análisis de los mitos —cualesquiera que fuesen— deba ser integral y no puramente racionalista.

Por otra parte su estudio, al menos para nuestro objetivo, no debe perderse en disquisiciones bizantinas sobre su esencia, sino proponerse un detalla-

do y cuidadoso análisis de su origen, transformaciones, funciones y, en lo posible, también sobre su significado.

A su vez las múltiples y contradictorias interpretaciones que tratan de encontrarle una definición no deben alejarnos de nuestro verdadero objetivo, de manera tal que la excesiva preocupación por los detalles de un árbol no nos haga perder la visión del bosque.

En la medida en que hemos aceptado que el mito no puede limitarse a una leyenda o a una simple narración resulta casi obligatorio preguntarnos sobre su función. En ese aspecto nos inclinamos por aceptar la bifuncionalidad de los mitos, ya sea en su papel explicativo (cosmovisional), como en su misión de fijar valores y establecer prototipos que movilicen para la acción (idea-fuerza, fe); aspectos que estimamos que no se contraponen, sino que responden a la complejidad del mito en sí.

Pero esta doble función —explicativa y movilizadora— se complementa, según nos parece, con la tarea de cohesión social. Pensamos que esta función es una consecuencia obvia de la sociabilidad y politicidad natural del ser humano —ya descubierta por los pensadores helenos antes de Cristo— y se sustenta en la necesidad de preservar el orden político-social natural de la sociedad. De allí surge la relación con la tradición a la que hiciéramos referencia anteriormente.

La función cohesionadora está directamente vinculada al papel que cumple la religión en las sociedades, más evidenciada en las antiguas, y , por otra parte, en la amalgama establecida entre la cosmovisión y las instituciones, que hace actuar al mito en el plano de lo concreto: lo social y/o institucional.

Con estas conclusiones previas podemos adentrarnos en la temática más específica de un tipo de mito, el mito político.

NOTAS

1 Lurker, M., *El mensaje de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1992, pág. 9.

2 Tales los mitos de Herakles, Electra, Edipo, los argonautas, Minos, la edad de oro, la Atlántida y otros que sería largo e incompleto enumerar.

3 Los pensadores o filósofos eran tanto "físicos" como "metafísicos" y, por otra parte, el *logos* no era entendido como opuesto al *mythos*, sin perjuicio de que además se tratase de términos multívocos.

4 Cassirer, E., *El mito del Estado*, México, F.C.E., 1985, pág. 351.

5 Cit. Campbell, J., *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 1991, pág. 52.

6 Jung, C., *Acercamiento al inconsciente* en *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1984, pág. 92.

7 Bórmida, M., *Mito y cultura* en *RUNA, Archivo para las ciencias del hombre*, Bs. As., Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, 1969-70, 12, nº 75.

8 Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad*, Madrid, B.A.C., 1970, pág. 13.

9 Grote, G., *Histoire de la Grece*, Paris, 1864, t. I, pág. 3. Cit. Bermejo, J., *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, AKAL, 1979, pág. 14.

10 Cassirer, E., *op. cit.*, pág. 55. El mismo Cassirer nos previene que "las imágenes del mito esconden e implican un conocimiento racional que la reflexión debe extraer y mostrar como un verdadero embrión" (*Filosofía de las formas simbólicas*, México, F.C.E., 1972, t. II, pág. 18). Cfr. Sosa López, E., *Mito y realidad*, Bs. As., Troquel, 1965, pág. 48, cuando expresa que los mitos "no son meros productos de una sensibilidad orgánica, sino de algo más, de imágenes que corresponden a ciertas categorías del sentir humano elaboradas ya por la inteligencia, que intentan objetivar un principio de orientación en el mundo".

11 Campbell, J., *op. cit.*, pág. 20.

12 Dumezil, G., *El destino del guerrero*, México, Siglo XXI, 1971, pág. 15.

13 En este aspecto resulta interesante la observación de Cencillo cuando se refiere a la "pérdida de memoria" de los saberes del pasado sugiriendo que las culturas "abortadas" —si usamos la terminología de Toynbee— no supieron retener, reelaborar, reinterpretar y recrear los contenidos sapienciales del pasado en diversas formalizaciones culturales (filosofía, teología, ciencia, historia y técnica). Cfr. Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 417, nota 14.

14 Idem, pág. 388.

15 Idem, pág. 421.

16 García Gual, C. *Interpretaciones actuales de la mitología antigua*, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 313, 7/1976, pág. 124 y ss.

17 Jung, C., *op. cit.*, pág. 17. Cirlot, por su parte, considera que son "realidades históricas concretas, realidades cósmicas y naturales, realidades morales y psicológicas que responden a los tres planos de la realidad (historia, mundo psíquico y mundo físico)", Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, pág. 40. Laplantine, a su vez, lo considera polivalente, por su vastedad semántica y riqueza inagotable, *Las voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Gedisa, 1977, pág. 60.

18 Otros señalan que "el mito es una variante del símbolo, un tipo especial de símbolo", Maturo, G., *El mito, fundamento y clave de la cultura* en *Escritos de Filosofía*, Bs. As., 1979, nº 3, pág. 160.

19 Zunini, G., *Homo religiosus*, Bs. As., EUDEBA, 1977, pág. 57.

20 Cassirer, E., *op. cit.*, pág. 330.

21 Jung, C., *op. cit.*, pág. 90 y ss.

22 Bossuet, *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, V, 3, 1.

23 Malinowski, B.,*The Myth in Primitive Psychology*, N. York, 1926, pág. 123. Hay edición castellana. Barcelona, Ariel, 1974.

24 Laplantine, F., *op. cit.*, pág. 27.

25 García Gual, C., *op. cit.*, pág. 123.

26 Cassirer, E., *op. cit.*, pág. 8 y ss.

27 Laplantine, F., *op. cit.*, pág. 49.

28 Guerra, M., *Claude Lévi Strauss: Antropología estructural*, Madrid, EMESA, 1979, pág. 147 y ss.

29 Rudhardt, J., *Coherencia e incoherencia de la estructura mítica: su función simbólica*, en *Diógenes*, 77, pág. 39.

30 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 9.

31 Idem, pág. 56.

32 Ellul, J., *Los nuevos poseídos*, Caracas, Monte Avila, 1978, pág. 162.

33 Cassirer, E., *op. cit.*, pág. 351.

34 Bermejo, J., *op. cit.*, pág. 69.

35 Cit. Bermejo, J., *op. cit.*, pág. 18.

36 Cfr. Campbell, J., *El poder del mito*, Bs. As., Emecé, 1991, pág. 154 y ss.

37 Lo hace notar un psicoanalista preocupado por las sociedades enfermas como Jung, *op. cit.*, pág. 90.

38 *Metafísica*, XII - 1074, b 1 y ss.

39 Giqueaux, E., *Hacia una definición esencial del mito*, Bs. As., Juárez, 1971, pág. 45.

40 Cassirer, E., *op. cit.*, pág. 11.

41 "Dos brotes diferentes de una misma raíz" según la acertada expresión de Cassirer en *Antropología filosófica*, México, F.C.E., 1968, pág. 166.

42 Cit.Giqueaux, E., *op. cit.*, pág. 78.

43 Cassirer, E., *op. cit.*, pág. 27.

44 *Das Mutterrecht*, Basilea, 1897, pág. 24. Cit. Zunini, G., *op. cit.*, pág. 62.

45 Bergson, H., *Las dos fuentes*, Bs. As., Sudamericana, 1946, pág. 177 y ss.

46 Lévy-Bruhl, L., *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, París, 1951, pág. 15.

47 Cfr. sobre el particular las referencias de Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985, pág. 26 y ss. Especialmente en su referencia al trabajo de Joseph Fontenrose, *The Ritual Theory of the Myth*, Berkeley, 1966, que no pudimos consultar. Sobre la complejidad de este tema resultan de interés las observaciones de Giqueaux E., *op. cit.*, pág. 187, sobre que "existen, por lo menos, cuatro maneras de explicar la naturaleza de las relaciones entre el mito y los rituales: a) el mito es anterior al ritual, b) el rito es anterior a los mitos, c) el ritual y el mito, son en realidad, una sola y misma cosa y d) carece absolutamente de importancia averiguar cuál se da primero.

48 *Ancient art and ritual*, Oxford, 1951, pág. 225

49 *Five stages of greek religion*, Columbia University, 1912; hay edición castellana: *La religión griega*, Bs. As., Nova, s/f.

50 *From religion to philosophy*, London, 1912. Hay edición cast.

51 México, F.C.E., 1960.

52 Hay edición castellana: Barcelona, Ariel, 1974.

53 Hay varias ediciones castellanas.

54 La nota en edición: México, Colofón, 1991, pág. 430.

55 Cfr. Sampay, A., *Introducción a la teoría del Estado*, Bs. As., Omeba, 1964, pág. 236 y ss. y capítulo siguiente.

56 Obsesionado como tantos otros pensadores alemanes de su generación (Adorno, Horckheimer, Fromm, Jünger, Manheim, Meinecke, entre otros), por encontrar una explicación racional —o al menos coherente— al nazismo.

57 Cassirer, E., *Antropología...*, op. cit., pág. 47.

58 Cassirer, E., *Antropología...*, op. cit., pág. 49.

59 Kirk, G., *op. cit.*, pág. 273, nota 13.

60 Cassirer, E., *El mito...*, op. cit., pág. 41.

61 Cassirer, *Antropología...*, op. cit., pág. 115.

62 Labourdette, S., *Mito y política*, Bs. As., Troquel, 1987, pág. 80.

63 Freud, S., *Sobre los sueños*. Cit. Kirk, G. S., *op. cit.*, pág. 288.

64 Jung, C., *El espíritu de la psicología*, en *Ideas que hicieron nuestro tiempo*, Caracas, Monte Avila, 1970, pág. 94.

65 Idem, pág. 65.

66 Roig, A. *Cuestiones mitológicas*, en *Revista de Estudios Clásicos*. Universidad de Cuyo, Mendoza, V, 1952, pág. 44.

67 Kirk, G. S., *op. cit.*, pág. 280.

68 *Urtümliches Bild* , de *arjé* = principio y *typos* = norma o figura. Jung parece haber tomado la idea y el término de las obras del *Pseudo-Dionisio* y del *Corpus Hermeticum* como lo expresa en *El espíritu de la psicología* (pág. 111) afirmando que "Paracelso estuvo directamente bajo la influencia de Agrippa di Nettesheim, que supone una 'luminositas sensus naturae'. De ésta 'resplandores de profecía descendieron hasta los animales cuadrúpedos, hasta los pájaros y las otras creaciones vivientes' y les permitieron predecir los hechos futuros. El basa el *sensus naturae* sobre la autoridad de Guglielmus Parisiensis, que es nada menos que Guillermo de Auvergne, obispo de París alrededor de 1228, autor de varias obras que, entre otras, tuvieron influencia también sobre Alberto Magno. Alvernus dice que el *sensus naturae* es superior a la facultad perceptiva del hombre e insiste sobre el hecho de que hasta los animales lo poseen. La doctrina del *sensus naturae* está originada en la idea de un alma del mundo que todo lo penetra, de la que se preocupó bastante otro Guglielmus Parisiensis, un predecesor de Alvernus, llamado Guillaume des Conches (1080-1145), un escolástico platónico que enseñó en París. Identificó el *anima mundi*, este mismo *sensus naturae*, con el Espíritu Santo, exactamente como lo hizo Abelardo. Estos, por procesos inconscientes, se trasmiten de generación en generación y pueden definirse como formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente", Jung, C., *Psicología y religión*, Bs. As. Paidós, 1961, pág. 85.

69 *Ethnische Elementargedanken in der Lehre von Menschen*, Berlín, 1895, t. I, pág. IX. Cit. Campbell, J., *El héroe de las mil caras*, México., F.C.E., 1959, pág. 24, nota 18. Bastian se basa en el concepto griego del *"logos spermatikós"*. Para su utilización en el cristianismo primitivo véase nuestro *Encuentro del cristianismo con la cultura clásica*, en *Polis*, Univ. de Alcalá de Henares, 4, 1992, pág. 157 y ss.

70 Esta tesis también fue sostenida por algunos antropólogos como Franz Boas "desde la cuidadosa discusión de Waitz de la cuestión de la unidad de la especie huma-

na, no queda duda en lo general de que las características mentales básicas del hombre son las mismas en todo el mundo". Cit. Campbell, J., *op. cit.*, pág. 24, nota 18.

71 Jung señala algunos ejemplos: madre-tierra, anciano-sabio, niño-divino, sol, alma, cuatro, cruz, mandala. Importantes argumentos en contra en Kirk, *op. cit.*, pág. 284 y ss., y observaciones igualmente sugerentes de su parte sobre el avance en los estudios neurológicos en esta dirección (pág. 286 y ss). El psicólogo Wolfgang Köhler, perteneciente a la corriente de la Gestalt, ha descubierto la existencia de una estructura innata en el sistema nervioso central, que fundamentaría estas tesis. Cfr. Campbell, J., *op. cit.*, pág. 57.

72 Jung, C., *Acercamiento al...*, op. cit., pág. 76.

73 Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, F.C.E., 1958. (Orig. London, 1955).

74 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 295.

75 Jung, C., *Acercamiento...*, op. cit., pág. 88.

76 Cfr. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968, pág. 31.

77 Eliade, M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pág. 22.

78 Guerra, M., *op. cit.*, pág. 153.

79 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 4.

80 Laplantine, F., *op. cit.*, pág. 60.

81 Bermejo, J., *op. cit.*, pág. 67.

82 Este buscaba una "ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social" partiendo del presupuesto de que la lengua no se encuentra en el intelecto sino en el descubierto inconsciente freudiano.

83 Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Bs. As., EUDEBA, 1980, pág. 187.

84 Idem, pág. 190.

85 Lévi- Strauss, C., *Mythologiques*, Paris, 1964, I, pág. 20.

86 Cencillo, L., *op. cit.*, 1970, pág. 445.

87 Cfr. Kirk., *op. cit.*, pág. 89. El mismo Kirk considera que esta división binaria que puede ser válida para Sudamérica no es absolutamente universal (pág. 88 y ss) y menciona un trabajo crítico —que no hemos podido consultar— perteneciente a W. G. Runciman, *What is Structuralism?*, en *The British Journal of Sociology*, 20, 1969, pág. 253 y ss., donde dicho autor explica que "la esencia del método estructuralista estriba, al parecer, en la construcción de modelos deliberadamente abstractos

mediante la descomposición artificial del objeto sometido a examen y posterior reconstrucción en términos de propiedades esencialmente relacionales".

88 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 54.

89 Idem, pág. 360.

90 El lenguaje es primeramente el medio de expresión del hombre —con sus sentimientos y creencias— y no a la inversa.

91 Ibañez Langlois, J., *Sobre el estructuralismo*, Pamplona, EUNSA, 1985, pág. 108.

92 Cfr. Kirk, G. S., *op. cit.*, espec. pág. 21 y ss.

93 Bermejo aclara que el mito narra hechos en que participan los dioses, la saga, historias de personajes históricos reales y los cuentos, seres imaginarios. Cfr. *Introducción a la sociología del mito griego*, op. cit., pág. 4.

94 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 3.

95 *Las Bacantes*, V, pág. 201 y ss. Cit. Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 287.

96 Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Francisco Beltrán, 1934, pág. 37.

97 *Entrevista de Odile Barón Supervielle*, en *La Nación* del 17-XI- 1991, secc. 7, pág. 2.

98 Campbell, J., *El poder del mito*, op. cit., pág. 30 y *El héroe de las mil caras*, op. cit., pág. 11, respectivamente.

99 Eliade, M., *Los mitos del mundo contemporáneo*, Bs. As., Almagesto, 1991, pág. 6. Cfr. su *Aspects du mythe*, op. cit., pág. 9.

100 Ricouer, P., *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pág. 12 y ss. Cit. Simon, F. M., *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Univ. de Zaragoza, 1988, pág. 44.

101 Reszler, A., *Mitos políticos modernos*, México, F.C.E., 1984, pág. 295.

102 Berger, Peter - Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Bs. As., Amorrortu, 1979, pág. 141.

103 Sosa López, Emilio, *Mito y realidad*, op. cit., pág. 26.

104 Palacio, J. M., *La Ciudad de los Césares*, Bs. As., EUDEBA, 1972, pág. 4.

105 Riani, M., *Proximidad y distancia en la interpretación contemporánea de los mitos*, en *Escritos de filosofía*, Bs. As., 3, enero-junio 1979, pág. 21.

106 Valentie, Ma. E., *El mito del Familiar*, en *Escritos de filosofía*, Bs. As., 3, 1979, pág. 189.

107 Untersteiner, M., *La fisiología del mito*, Fratelli Bocca, 1946, pág. 22.

108 "El mito es, ante todo, lenguaje", Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 9.

109 Idem, pág. 7.

110 Cit. Ellul, J., *op. cit.*, pág. 330.

111 Idem, pág. 138.

112 Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983, pág. 87. Cfr. Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1975, pág. 385.

113 Pieper, J., *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, pág. 20.

114 James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1973, pág. 345.

115 Kolakowski, L., *La presencia del mito*, Bs. As., Amorrortu, 1975, pág. 50.

116 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 298.

117 Idem, pág. 13.

118 Guardini, R., *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Madrid, Rialp, 1948, pág. 79.

119 Cfr. Kolakowski, L., *op. cit.*, pág. 51.

120 Gusdorf, *Mito y metafísica*, Bs. As., Nova, 1960, pág. 29.

121 Ellul, J., *op. cit.*, pág. 158.

122 Reszler, A., *op. cit.*, pág. 288.

123 Resultan de interés las observaciones de Cassirer cuando afirma que "el mito no constituye un sistema de credos dogmáticos. Consiste mucho más en acciones que en meras imágenes o representaciones". Cassirer, E., *Antropología...*, op. cit., pág. 123.

124 "En toda referencia al mito está contenido un acto de fe", Kolakowski, L., *op. cit.*, pág. 51.

125 Cfr. Laplantine, F., *op. cit.*, pág. 37. Sampay, en cambio, al defender el papel activo niega "vinculación alguna con el intelecto", Sampay, Arturo, *op. cit.*, pág. 240.

126 Dumezil, G., *op. cit.*, pág. 15.

127 Maurice Godelier, *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*, México, Siglo XXI, 1974.

128 Cit. Bermejo, J., *op. cit.*, pág. 75.

129 Tal es la posición, por ejemplo, de Laplantine, F., *op. cit.*, pág. 58.

130 Reszler acepta plenamente esta posición de "reforzar el prestigio de la tradición", pero agrega la necesidad de "subrayar el 'valor' de la voluntad de cambio que él dramatiza", *op. cit.*, pág. 296.

131 Creemos que en este mismo contexto "tradicionalista" debe entenderse la apreciación de Gusdorf cuando sostiene que "la historia que es el conocimiento del devenir, nos presenta un horizonte abierto, es decir inquietante. Pero el hombre, por instinto, busca estructuras cerradas, que sean garantía contra los acontecimientos y sus amenazas".

132 Cassirer, E., *Antropología...*, op. cit., pág. 328.

133 Malinowski, B., *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974, pág. 144.

134 Cassirer, E., *Historia y elementos de la Sociología del conocimiento*, Bs. As., EUDEBA, 1964, II, pág. 35.

135 Giqueaux, E., *op. cit.*, pág. 233.

136 Malinowski, B., *Myth in Primitive Psicology*, op. cit.

137 Cfr. *El poder del mito*, op. cit., pág. 64 y ss.

138 Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, op. cit., pág. 11.

139 Eliade, M., *Prestigios del mito cosmogónico*, en *Diógenes*, 23, pág. 4.

140 Cfr. Guardini, R., *El Mesianismo...*, op. cit., pág. 74.

141 Eliade, M., *Mito y realidad*, op. cit., pág. 17.

142 Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, I, pág. 207.

143 Pérez Diez, A., *La aproximación etnográfica al mito en el contexto cultural*, en *Escritos de filosofía*, 3, 1979, pág. 75, nota 11.

CAPITULO II

LOS MITOS POLITICOS, CON ESPECIAL REFERENCIA AL DE ROMA

Una gran parte de las obras contemporáneas especializadas coinciden —quizás de manera imprecisa o abusiva— en la existencia de una serie de mitos políticos, aceptados como tales en el vocabulario actual. Estos textos, por citar sólo los más conocidos, mencionan ejemplos como el del buen salvaje, del revolucionario, de la raza, de la nación, del pueblo, del progreso, de la edad de oro o del proletariado.

Entre los múltiples intentos de clasificación de los diversos tipos de mitos sobresale aquel que menciona la existencia de dos niveles a los que denomina sacro y secular. Debemos marcar nuestra divergencia con esta posición generalizada que nos resulta excesivamente maniquea al pretender separar lo religioso de lo político, en contra de toda la experiencia histórica que demuestra lo contrario. Nosotros, en cambio, sostenemos y estimamos —quedará claro a través de nuestro trabajo— que lo religioso, especialmente en el mundo clásico y medieval, no puede desvincularse de lo político.

A su vez consideramos que los mitos políticos son pasibles de otra clase de divisiones, entre las que priorizamos a las de los llamados mitos fundacionales y a los escatológicos que, como surgirá de nuestra investigación, se relacionan entre sí.

Más aún coincidimos plenamente con Alvaro D'Ors cuando afirma que "toda interpretación histórica realmente profunda tiene un sentido teológico"[1] y hasta agregaríamos anticipadamente que si se pierde de vista éste se cometen, por la función movilizadora de los mitos, las atrocidades que conocemos en este siglo, como también se puede llegar a las interpretaciones ideológicas incompletas o desenfocadas a que estamos acostumbrados.

De la imprecisa nómina de diferentes tipos de mitos observables nos interesan aquellos directamente vinculados al origen y desarrollo de la comunidad político-social, que, consecuentemente, se expresan en las categorías de tiempo y espacio. Eliade los ha denominado mitos de origen o fundacionales, aunque estimamos que globalmente coinciden con los que tradicionalmente conocemos como mitos políticos.

Fue Emile Durkheim, en el siglo XIX, el primero que hizo notar la importancia de buscar los mitos en la sociedad, por considerarlos proyecciones de la vida social de los hombres que reflejan sus rasgos fundamentales, organización y funcionamiento. Este carácter fue expresamente rescatado por Cassirer[2]. Similares ideas fueron retomadas recientemente por Joseph Campbell, para quien hay mitos que están vinculados a la naturaleza y otros, en cambio, se refieren a la sociedad o más estrictamente al individuo como parte de una sociedad[3]. Son éstos los que se se relacionan específicamente con nuestro trabajo.

Cabe aclarar que estos mitos sociales —o más estrictamente políticos— tampoco pueden reducirse a un análisis meramemente conceptual, sino que cumplen, además, un importante papel integrador y movilizador, directamente vinculado con la capacidad del mito socio-político para conservar o fabricar movimientos políticos.

Fue el francés Laplantine quien llamó la atención sobre la relación entre el papel del mito político y la cosmovisión de una cultura, al sostener —creemos que de manera algo exagerada— que "el mito es el lenguaje mismo de lo político, si se acepta, pese a todo, definir éste como el conjunto de las relaciones humanas en su actividad de fabricación del mundo, lo que implica, asimismo, hacer salir a la política de esa zona de pequeño dogmatismo en la que se la ha querido encerrar" y agrega taxativamente que "por expresar la carga política, y también poética, del mundo, la relación de los hombres con los mitos se me presenta como absolutamente constitutiva de la humanidad"[4]. Es interesante remarcar como rescata la concepción tradicional integradora —no reduccionista— de la política.

Max Scheler había anticipado ideas similares en otras palabras cuando escribiera que "el destino de los pueblos se configura por las formas mentales intuicionales y valorativas del mundo troqueladas en sus 'mitos', en primer lugar en los modelos personales contenidos en el mito"[5].

La vinculación de lo político con lo religioso nos permite algunas reflexiones apropiadas sobre las posibilidades de una "teología política"[6] que está directamente relacionada con el tema que nos ocupa. Esta cosmovisión ha dado lugar a que algunos autores —disconformes con la interpretación excesivamente historicista del *Weltanschaung* hegeliano (diltheyana)— hayan intentado una explicación religiosa que puede remontarse a una antigua tradición. Esta "teología política" tiene sus raíces más lejanas en Varrón[7] que parece haber sido el primero, con su división trialista de la teología, en vincular la religión con la *civitas* para legitimar sacralmente el régimen político[8].

En nuestra opinión, en cambio, no hizo más que reflejar por escrito una realidad que existía desde tiempos inmemoriales y que se mantendrá claramente hasta el surgimiento del cristianismo, que enunció por primera vez en el pensamiento occidental la separación de la política de la religión: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", que el mundo antiguo desconocía.

La "teología política" fue reconstruida cuando se produjo la "cristianización" del Imperio, ya que la participación de los miembros de la Iglesia en el gobierno político hizo necesaria una nueva "justificación" del poder y ha sido revitalizada y utilizada considerablemente por algunos teólogos contemporáneos, especialmente luteranos, sin dejar de reconocer el papel intermediario de Baruch Spinoza (*Tratado teológico-político*), Hugo Grocio (*Obra teológica III*), P. Bayle (*Continuación de pensamientos diversos*), Gianbattista Vico (*Principios de ciencia nueva*), Denis Diderot (*Enciclopedia. XXXIII*), Donoso Cortés[9], Pierre Proudhom[10], el anarquista Mijail Bakunin (*Dios y el Estado*) o Carl Schmitt[11] entre los más difundidos.

Esta concepción "teológico-política", que algunos autores consideran propia de Occidente desde el cuarto milenio antes de Cristo, vincula directamente nuestra concepción del mundo (y el acaecer cósmico) con la realidad política fáctica que resulta de aquella. Algunos autores la denominan gnóstica y consideran que permite explicar el "mundo celeste" —la futura Ciudad de Dios o la realización fáctica del Reino de Dios sobre la tierra— a través del vocabulario terreno y a su vez la organización política terrestre según un modelo astral, celestial o divino[12].

Su desarrollo intelectual parece deberse a los griegos (el *cosmos* griego), pero fue traída del Oriente a través de los persas[13] y según los estudios de

Dumezil esta cosmovisión se puede rastrear en las leyendas de los orígenes indoeuropeos y, consecuentemente, romanos[14].

Este pensamiento, empleado para legitimar un orden, implicaba la sacralización del poder terrestre, una concepción de mundo ordenado y trascendente y una historia salvífica que conducía a un fin y éste —escatológico— provendría de la pérdida de ese orden "cosmos-político". La aceptación de esta teoría significaba un monopolio de la interpretación de la realidad y una legitimación del poder político por medio de una autoridad trascendente (divina) que garantizaba el orden vigente. Ello nos ayuda a entender el carácter "estático" (defensa del orden establecido, inmovilidad social, búsqueda de la armonía y el equilibrio político) del mundo antiguo y medieval.

Una vez establecida la vinculación político-religiosa interesa saber qué entendemos verdaderamente por mito político. Reszler nos acerca una respuesta en estos términos: "En materia política, el mito ilumina la naturaleza del poder, de las instituciones políticas y sociales sobre las que se apoya; refuerza el prestigio de las ideas —los valores que fundan la cultura política— mostrando de qué manera fueron vividos por una primera generación de fundadores. Define, bajo forma de 'citas', los modos de comportamiento político y, en el plano de las relaciones internacionales, los vínculos de dominación, de opresión o de cooperación. Además, constituye la estructura provisional de las interpretaciones políticas y filosóficas de la historia, y muestra el carácter 'inevitable' de la continuidad o de la voluntad de ruptura"[15]. He aquí la mayoría de las ideas o temas básicos que deberemos tocar en nuestro análisis del mito de Roma.

Para una mayor precisión, previo al estudio de un mito en particular, se requieren algunas consideraciones generales sobre dos cuestiones fundamentales: la sociabilidad y politicidad natural del ser humano y el poder. Como es obvio cada uno de estos temas podría dar lugar a varios tratados y su dificultad intrínseca ha llevado a que, inclusive, hayan sido poco estudiados y menos aún de una manera integral. No es nuestra intención superar esta falencia sino que nos limitaremos a recordar algunos conceptos que consideramos básicos para un adecuado desarrollo del tema.

LA POLITICIDAD NATURAL DEL SER HUMANO

Hace muchos siglos ya, y con argumentaciones que creemos no resulta necesario repetir aquí, los pensadores helenos —especialmente Platón y Aris-

tóteles— demostraron categóricamente, desde la filosofía, la sociabilidad y politicidad naturales del ser humano[16]. El pensamiento griego —que obviamente no se produjo desde la nada[17] sostuvo de una manera integral que el mundo y la naturaleza eran parte de un *Cosmos* ordenado e inteligible para la razón humana. Así como sostuvieron la existencia de un "estado de naturaleza" que implicaba a su vez la de un "orden natural" regido por normas o leyes establecidas por la Providencia, también intuyeron —aunque no llegaron a precisarlo de manera tan nítida por su visión integral de la realidad (*kosmos, physis* y *polis* no eran conceptos opuestos o paralelos sino parte de una misma realidad)— la existencia de un "estado político"[18], aceptando lo que podríamos llamar, sin traicionar el concepto aristotélico, un "orden político natural"[19].

Coincidente en gran medida con esta concepción griega[20], el sociólogo norteamericano Peter Berger acuñó la noción de "universo simbólico" sosteniendo en una interpretación de sumo interés por su semejanza global con nuestro análisis del "orden natural político", que "todos los miembros de una sociedad pueden ahora concebirse ellos mismos como pertenecientes a un universo significativo, que ya existía antes de que ellos nacieran y seguirá existiendo después de su muerte. La comunidad empírica es transpuesta al plano cósmico y se la vuelve majestuosamente independiente de las vicisitudes de la existencia individual. Como ya hemos observado, el universo simbólico proporciona una amplia integración de todos los procesos institucionales aislados. Ahora la sociedad entera adquiere sentido. Las instituciones y los 'roles' particulares se legitiman al ubicárselos en un mundo ampliamente significativo. Por ejemplo, el orden político se legitima por referencia a un orden cósmico de poder y justicia, y los 'roles' políticos se legitiman como representaciones de estos principios cósmicos. La institución de la realeza divina en las civilizaciones arcaicas —concluye Berger— aporta una muestra excelente de la manera en que opera esta clase de legitimación definitiva"[21].

Desde una perspectiva diferente, pero complementaria, que nos aporta una idea de la orientación de los estudios de la época, Max Scheler había señalado la existencia en el hombre de una "conciencia grupal" que se manifestaba a través de "figuras míticas", hasta permitirnos hablar de una "mítica religiosidad nacional". Esta surgía —y así lo había demostrado Fustel de Coulanges siguiendo las intuiciones de Durkheim— de una "religión de grupo" devenida, conjuntamente con el "culto del fundador", en el origen del Estado y en una mística política que sustentara a éste. Scheler sostuvo que ella fortaleció un sentimiento "político-religioso" grupal, al que llamaremos "mística política"[22]. Esta "mística política" explica por qué los hombres mue-

ren por la patria, lo que no harían por una simple idea utilitaria o teoría no vivenciada.

Ortega y Gasset[23], a su vez, con otro vocabulario, diferencia las ideas de las creencias, a las que nosotros llamamos "mística política" y otros "fe política", afirmando que "las ideas son, pues, las 'cosas' que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamos porque no creemos en ellas" y "la creencia, precisamente, porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colectivo. No se cree por cuenta propia, sino junto con los demás: se cree en común"[24]. Casi nos encontramos con aspectos de nuestro mito específico.

Pero, más allá de las definiciones habituales del pragmatismo sociologista norteamericano y sus herederos, nos preguntamos cómo se percibe una sociedad y cómo toma conciencia de su existencia como tal —más allá de la "conciencia de clase" de Marx que alguna vinculación tiene con estos interrogantes nunca resueltos por la vía meramente racionalista o empirista—. Castoriadis intenta dar una sugestiva respuesta a este interrogante acuñando el concepto de "imaginario social", a cuyo significado pretende acercarse al afirmar que "toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su 'identidad', su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la 'respuesta' a estas 'preguntas', sin estas 'definiciones', no hay mundo humano ni sociedad ni cultura, pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la 'realidad', ni la 'racionalidad' pueden proporcionar... Está claro, cuando hablamos de 'preguntas', de 'respuestas', de 'definiciones', hablamos metafóricamente. No se trata de preguntas ni de respuestas planteadas explícitamente, y las definiciones no están dadas en el lenguaje. Las preguntas no están ni siquiera planteadas previamente a las respuestas. La sociedad se constituye haciendo emerger en su vida, en su actividad, una respuesta de hecho a estas preguntas. Es en el hacer de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a estas preguntas..."[25].

Ahora bien, este "imaginario social" —o como querramos llamarlo— es el que permite que una sociedad, y una sociedad políticamente organizada (llamémosla Estado), tome conciencia de su existencia y de su misión y como consecuencia de ello, actúe, se movilice en la búsqueda de anhelos, objetivos, metas, de... un destino común. Y así una vez más, por otro camino, encontra-

mos los mitos políticos. Y el papel de éstos —que Castoriadis identifica con su "imaginario social"— han sido claramente precisados por éste, al afirmar que "para las colectividades históricas de otros tiempos, se comprueba que el nombre[26] no se limitó a denotarlas, sino que al mismo tiempo las connotó; y esta connotación remite a un significado que no es ni puede ser real ni racional, sino imaginario... que más allá del nombre, en los dioses de la ciudad, en la extensión espacial y temporal de la persona del rey, se constituye, cobra peso y se materializa la institución que ubica la colectividad como existente, como sustancia definida y duradera más allá de sus moléculas perecederas, que responde a la preguntas por su ser y por su identidad refiriéndolas a unos símbolos que la unen a otra 'realidad'"[27].

Por otra parte, como queda claro, la subsistencia de un grupo social solamente es posible en la medida en que sus integrantes coincidan en una "misión"[28] que estimamos debe ser trascendente y movilizadora —anteriormente la denominábamos "mística política"— y ésta debe ser propia de un "pueblo elegido" que se considera llamado a un "destino" que indudablemente nos vincula una vez más con la temática de "lo sagrado".

EL PODER

Antes de seguir avanzando en esta cuestión es necesario que hagamos algunas consideraciones breves sobre el inagotable tema del poder. También aquí la mayoría de los especialistas han evitado avanzar más allá de un análisis empirista y consecuentemente incompleto. Barnes hace un encuadre adecuado del problema cuando relata que al preguntar a un especialista sobre qué era el poder recibió por respuesta escuetamente: "Nadie lo sabe". Esta definición llevó al citado pensador a afirmar que "el poder es una de esas cosas cuya existencia, como la gravedad o la electricidad, sólo se nos manifiesta a través de sus efectos, por lo que siempre ha sido mucho más fácil describir sus consecuencias que identificar su naturaleza y fundamento"[29].

En uno de los más profundos estudios sobre el tema Guardini advierte que "todo acto, todo estado, e incluso el simple hecho de vivir, de existir, está directamente o indirectamente unido con la conciencia del ejercicio y del goce del poder. En su forma positiva, este ejercicio y este goce suscitan la conciencia de disponer de sí mismo y de tener fuerzas; en su forma negativa se convierten en soberbia, orgullo, vanidad. Así, pues, la conciencia del poder tiene un carácter completamente universal, ontológico"[30]. Coincidente con su im-

portancia, otro estudioso del tema, Herbert Rosinski, escribió que "el poder es un aspecto inevitable de la realidad misma", "una condición fundamental de nuestra entera existencia"[31] para concluir que "la búsqueda del poder es algo propio de la naturaleza del hombre"[32]. Por ello todo hecho político y todo mito político deben ser analizados con referencia a la dinámica del poder.

Al intentar precisar las características del poder con mayor profundidad Guardini afirmó que "el poder es la facultad de mover la realidad, y la idea no es capaz por sí misma de tal cosa. Unicamente lo puede —convirtiéndose entonces en poder— cuando la vida concreta del hombre la asume, cuando se mezcla con sus instintos y sentimientos, con las tendencias de su desarrollo y las tensiones de sus estados interiores, con las intenciones de su obra y las tareas de su trabajo. Así, pues, sólo puede hablarse de poder en sentido verdadero cuando se dan estos dos elementos: de un lado energías reales, que pueden cambiar la realidad de las cosas, determinar sus estados y sus recíprocas relaciones; y, de otro, una conciencia que esté dentro de tales energías, una voluntad que les dé unos fines, una facultad que ponga en movimiento las fuerzas en dirección a estos fines"[33]. Podemos observar claramente como el autor, al limitar las funciones movilizadoras de las ideas de por sí, rescata el importante aspecto mítico del poder.

Este, que como vimos no se puede expresar ni abarcar en su totalidad racionalmente, requiere del mito para expresarse y ser comprendido; en este caso, del mito político. Podríamos anticipar que los mitos políticos son, fundamentalmente, mitos del poder. El pensador ruso Nikolai Berdiaeff lo expresa acertadamente cuando afirma que "las formas de poder que aparecen en la historia son siempre pasiones y estados subconscientes, objetivados y racionalizados. Y esto significa siempre una creación de mitos, porque sin mitos no es posible gobernar las masas humanas"[34].

LA CONCEPCION SACRA DEL PODER

Los mitos del poder, en cualquiera de sus expresiones concretas, se mueven en el campo de lo *sagrado*, pero, en las categorías del acontecer humano: *espacio y tiempo*, generan un *orden* (la comunidad políticamente organizada o Estado) y encarnan el poder en una *monarquía* (en el sentido primigenio de "gobierno de uno solo"). Estos serán los aspectos de nuestras próximas reflexiones.

Como ya señaláramos al referirnos a la "teología política", la misión del "pueblo elegido" y su "mística política" nos conducen casi inexorablemente

a la temática de "lo sagrado", estrechamente conectada con el ámbito del poder y sus manifestaciones, expresadas por mitos y símbolos[35].

La concepción mágico-religiosa (sagrada) del poder se puede encontrar experimentalmente ya en "los albores de la historia" y ha sido claramente demostrada por gran cantidad de antropólogos e historiadores de manera tal que hoy aceptamos que el hombre primitivo vivía en un mundo "de poderes misteriosos" de la Naturaleza que podían protegerlo o hacerle daño, ya que poseían un poder que él no controlaba. Desde tiempos remotos el hombre ambicionó y trató de obtener ese poder como se vislumbra en la "conquista del fuego", expresada tan acertadamente en el "mito de Prometeo", que no por casualidad es considerado por la literatura de todos los tiempos como la primera conquista del hombre en su lucha contra la Divinidad.

El concepto del poder del hombre primitivo ha sido estudiado bajo el nombre de *mana* y uno de sus mayores analistas, Roger Caillois, considera que "manifiesta la omnipotencia de la palabra, sea en forma de orden o de conjuro. Hace que se ejecute una orden. Se presenta así como una virtud invisible, superpuesta, irresistible, que se manifiesta en el jefe como la fuente y el principio de su autoridad. Esta virtud que obliga a obedecer sus órdenes es la misma que da al viento la capacidad de soplar, al fuego la de quemar, al arma la de matar. Es a ella a quien designa, bajo diversas formas, la palabra melanesia *mana* y sus numerosos equivalentes americanos. El hombre que posee *mana* es el que sabe que puede hacer obedecer a los demás. El poder, como lo sagrado, parece una gracia exterior de la cual el individuo es la sede pasajera. Se lo recibe por investidura, iniciación o consagración. Se pierde por degradación, indignidad o abuso. Goza del apoyo de toda la sociedad, que se une en su depositario. El rey lleva la corona, el cetro, la púrpura reservada a los dioses. Hay guardias que lo protegen. Dispone de toda clase de medios de coacción capaces de obligar a someterse a los refractarios"[36].

Ese poder "mágico" ejercía gran sugestión y, en buena medida, estaba basado en esa capacidad de sugestión, aspecto del poder que aún subsiste y que en el mundo contemporáneo —estudiado por la psicología social— queda demostrado a través de la propaganda en la movilización política de las masas. Ha asumido conscientemente la función de la fe de las religiones políticas del mundo antiguo y el escepticismo produce hoy el mismo efecto que el descreimiento en las culturas griegas o romana en sus períodos de crisis.

En sus orígenes el poder sacro estaba directamente identificado con la persona que lo detentaba y en quien se encarnaba el Estado, pero con el tiempo la sacralidad se fue expandiendo a lugares, espacios, cosas, siempre conectadas al poseedor —aunque sea vicario— de ese poder. Después con el

desarrollo de la racionalidad se produjo una abstracción del poder, favoreciendo indirectamente los simbolismos y finalmente, en la Modernidad, el proceso de desacralización modificó aún más este complejo panorama. Pero como perspicazmente observa Ellul "se puede afirmar que cuánto más organizado, racionalizado y riguroso es un poder, tanto más necesita de un comportamiento irracional y místico del hombre hacia él"[37].

EL TIEMPO MITICO

De acuerdo con el orden que establecimos, recordemos ahora que los mitos —al menos los políticos— se desenvuelven en categorías históricas (tiempo y espacio), tema sobre el cual también resultan necesarias algunas consideraciones. Ya en el siglo pasado Kierkegaard distinguía que "la mitología consiste en mantener la idea de eternidad en la categoría del tiempo y del espacio" y hoy genéricamente podríamos afirmar que el mito excede el tiempo y el espacio, aunque ello no implica —como veremos— que le sea ajeno, sino más bien que los necesita para poder manifestarse.

A esta altura de nuestro trabajo resulta obvio que el tiempo en que se desarrolla un mito es un tiempo transtemporal, diferente —y aun opuesto— a las categorías cronológicas que manejamos habitualmente; es un "tiempo lleno" y repetible, opuesto al devenir. Hoy está prácticamente aceptado que el tiempo no debe entenderse básicamente como cantidad sino como calidad; los existencialistas han rescatado el concepto de tiempo como "horizonte del acontecer humano" en la línea que ya San Agustín advirtiera sobre una antigua concepción "subjetiva" del tiempo, cuando afirmaba: "en tí conciencia anidan los tiempos", diferenciándolo de la forma de medirlo ("tiempo como sumatoria de momentos iguales") con que la Modernidad confundió su esencia vivencial. Todos tenemos alguna experiencia personal que el tiempo no es uniforme ("muy largo" o "excesivamente corto").

Esta experiencia del tiempo, aunque no sea ajena a ninguna actividad humana, varía en sus modalidades según las culturas. La antigüedad dividía el tiempo en ciclos o períodos —no idénticos pero repetibles—, que representaban un desarrollo de tipo organicista, conformando una unidad completa y cerrada que servía de referencia y marco al acontecer humano, sucediéndose de manera idéntica y repetible, sin cambios, por toda una eternidad. Los autores de esas épocas nos hablan del "Año Grande" babilónico, del *eon* griego[38], del *saeculum* latino o del *kalpa* indio.

En esta concepción temporal Eliade observaba que los mitos —verdadera historia sagrada— habían ocurrido *ab initio*, en el comienzo del tiempo, y por ello eran un misterio y como tal necesitaba ser revelado o manifestado a los hombres. Evidentemente estas realidades eran, aun por su tiempo *ad origine*, sagradas, anteriores a "lo profano" y este acontecimiento "perdido en la bruma de los tiempos" se convertía en regla y modelo para la posteridad.

Los investigadores en general coinciden en que los mitos tuvieron lugar en el tiempo, pero en un tiempo originario (sagrado), diferente al profano y más aún al cronológico. Si se nos permitiera la falta de precisión propia de una época tan remota y difícil de explicar en términos racionalistas a públicos modernos o post-modernos podríamos sugerir que ocurrieron en un tiempo anterior al comienzo (puesta en marcha) del ciclo del "eterno retorno" que caracteriza la "historia profana". Aquello que ocurrió una vez, *ad origine*, se repite periódicamente y es ansiosamente esperado como signo de vitalidad, renovación y permanencia. Pasado, presente y futuro se entrelazan de un manera cíclica en ese "eterno retorno" y se oponen —y vencen— al inquietante y azaroso devenir histórico-cronológico (las *Historias* de Herodoto).

Como relata Caillois "la virtud consiste en permanecer dentro del orden, en quedarse en su sitio, en no rebasar el lote asignado (los griegos definían a la *moira* [el destino] como la porción que corresponde), en mantenerse dentro de lo permitido, en no disponer de lo prohibido. De paso, se conserva así, al mismo tiempo y en lo que depende de uno, al universo dentro de su orden... Pero el tiempo deteriora los diques, el funcionamiento de un mecanismo desgasta y ensucia los engranajes. El hombre envejece y muere, renovado, es cierto, por su descendencia. La naturaleza, cuando se acerca al invierno, pierde su fecundidad y parece languidecer. Hay que recrear el mundo, rejuvenecer el sistema. Las prohibiciones sólo pueden evitar su fin accidental. Son incapaces de protegerlo contra su inevitable ruina, su muerte natural. Retrasan su decrepitud sin poderla detener. Es necesaria una refundición, una creación, un acto positivo para restaurar la naturaleza y la sociedad, para asegurar al orden una estabilidad nueva"[39].

Este "tiempo cíclico, que de algún modo aparece en todos los mitos, que responden a la creencia en el eterno retorno, estimula la esperanza de regeneración y asegura que la destrucción periódica del universo, que arrastra también a la humanidad, habrá de compensarse con una nueva creación que devuelva la existencia a ambos términos. Ningún caos será definitivo porque tras él alienta la seguridad de un nuevo cosmos. Pero el tiempo cíclico representa una manera de abolir el tiempo profano y asegurar al hombre atormentado por la amenaza de extinción una existencia en el tiempo sagrado"[40] o

satisfacer, al menos, el eterno anhelo humanamente inexplicable de "recuperar el pasado lejano, la época beatífica de los 'comienzos'"[41]. En este aspecto ese tiempo mítico es eternamente presente y posibilita el permanente regreso, la expiación de las faltas cometidas con la llegada de un *Soter* y de un *Evergetes*, o recuperación *(renovatio)* del pasado para reiniciar el camino sin las equivocaciones cometidas, basándose en los modelos infalibles (arquetipos) surgidos *in illo tempore*. Un ejemplo claro de esta creencia se encuentra en la nostalgia del Imperio, después de su desaparición. En última instancia ¿acaso los historiadores no sostienen también que en épocas de crisis, los pueblos se toman su tiempo, miran hacia atrás para comprobar dónde equivocaron el camino y reinician la marcha en la nueva dirección que estiman correcta?[42].

Creemos que estas observaciones ayudan a comprender, como lo explicara Van der Leeuw[43], que los acontecimientos míticos se reiteren periódicamente a través del ritual, que no consiste en una mera conmemoración de acontecimientos sagrados del pasado, sino que es una reconstrucción o reiteración de los mismos, que lleva a que el hombre reviva ese tiempo primordial, haciéndolo presente, convirtiendo el "tiempo profano" (¿cronológico?) en "tiempo sagrado" (una hierofanía), una *renovatio*.

Precisamente por ello, como bien expresa Pieper, los mitos sólo pueden ser aprehendidos (¿comprendidos?) en un lenguaje simbólico[44] o vivenciados (revividos) mediante el ritual; dicho en términos de Giqueaux "el rito reactualiza el mito y permite revivirlo"[45].

En los mitos, especialmente en los fundacionales o de origen, —que en nuestra opinión son los más trascendentes y uno de ellos es el objeto específico de nuestro estudio— el tiempo es fundamental e inclusive, de alguna manera, se vinculan y confunden, el principio y el fin, como corresponde al "tiempo sagrado".

Los distintos momentos que recrea el mito son analizados por García Pelayo cuando diferencia que éste "puede tomar la forma lineal progresiva de modo que venga a inaugurar un tiempo sustancialmente nuevo para el que todo el pasado no es más que una preparación y una espera; un tiempo que ya no es un tiempo, sino 'la plenitud de los tiempos' y un tiempo que ya no es de este mundo, sino de un mundo nuevo, un tiempo esperado que colma la esperanza. El mito del reino puede también tomar forma cíclica de manera que el futuro repita un tiempo que fue. Y dentro de esta forma cíclica, puede significar un regreso definitivo a los felices tiempos primordiales de los que el hombre se separó por su maldad o estupidez, a unos tiempos en los que no había distinción de temporalidad e intemporalidad, ni oposición entre el ser

y el existir del hombre, a un tiempo mítico que cancela la frustración del tiempo histórico, o dicho de otro modo: la plenitud de los tiempos está en el futuro; pero en tanto que regreso al pasado primordial"[46].

Aplicada esta concepción mítica a lo político-social parece atinada y sugerente la apreciación de Laplantine cuando en esta misma línea de argumentación observa que "lo que pone en movimiento a los profetas, los poseídos y los utopistas es, en rigor, una verdadera nostalgia, el pesar, en el sentido exacto del término, de no llegar a poder con la historia. Todos buscan una misma salida fuera del tiempo y un alto, ya provisional, ya definitivo, para respirar en paz en un edén imaginario, pero en el que creen cabalmente"[47].

A través de estas reflexiones sobre el tiempo nos acercamos a la cuestión de los orígenes, que resulta de gran importancia —como sugerimos precedentemente— para los mitos fundacionales como el que hemos encarado en esta investigación. En primer lugar debemos recordar la advertencia de Eliade en el sentido de que los mitos "relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas"[48], abarcando todas las "cuestiones que interesan universalmente al hombre: las de sus propios orígenes, las de su destino, las del origen de las estructuras fundamentales de la existencia, del mundo, de la realidad, de la vida en general, las de un más allá, las de poderes trascendentes y trashumanos"[49].

Como podemos observar, una vez desbrozado el enmarañado campo del mito, nos acercamos al "tipo" de mitos que nos interesa de manera particular para nuestra investigación; los que, como nos revela Reszler, "dotados de un poder de adaptación y de una plasticidad extraordinarios... nos hablan del origen de nuestras instituciones, del nacimiento del poder, de las leyes que reglamentan las relaciones entre los hombres y de su porvenir"[50].

Por otra parte, como ya vimos, los mitos se ocupan de dar una respuesta a los grandes problemas que preocupan y preocuparon siempre al ser humano; en este aspecto —y más al ser un tema vinculado, aunque sea lateralmente con el mito de Roma— tampoco debemos omitir recordar que "toda religión tiene una escatología, su apocalipsis. No hay sólo un mito de los orígenes, hay también un mito del destino último"[51].

La concepción cíclica de la desaparición y de la reaparición *(renovatio)* de la humanidad se conservó en las culturas históricas. En el siglo III a.C. Beroso difundía por todo el mundo helénico la doctrina caldea del "Año Magno"[52] que consideraba el universo como eterno, pero aniquilable y reconstruible

periódicamente cada "Año Magno"; cuando los siete planetas se reúnen en el signo de Cáncer ("Invierno Grande") se producirá un diluvio; cuando se encuentren en el signo de Capricornio (es decir, en el solsticio de verano del "Año Magno") el universo entero será consumido por el fuego. Es probable que esta doctrina de conflagraciones universales periódicas fuese igualmente compartida por Heráclito (por ej. fragm. 26 B- 66 D). En todo caso domina el pensamiento de Zenón y toda la cosmología estoica. El mito de la combustión universal *(ekpyrosis)* gozó de verdadero crédito, entre el siglo I a.C. y el III, en todo el mundo romano-oriental, pasando sucesivamente a formar parte del considerable número de gnosis derivadas de las creencias del sincretismo greco-iranio-judaico"[53]. La historia de Roma y su continuidad medieval vivió casi obsesionada por su duración y las posibles renovaciones.

Ahora bien, este concepto de *renovatio* está directamente asociado a la idea de decadencia y "salvación" y en este último aspecto es una tesis escatológica y mesiánica, en la medida que espera, conjuntamente con la llegada de un "nuevo tiempo fuerte", un héroe-fundador (salvador) encargado de comenzarlo. Como puede advertirse fácilmente este héroe escatológico, en los tiempos modernos, puede ser un caudillo, una clase, un partido.

En este tópico podemos anticipar —al margen del análisis detallado que realizaremos en el capítulo siguiente— que todo pueblo tiene su mito fundacional; que como advierte Reszler "se refiere a los hechos fundadores del Estado, a las leyes dictadas de una vez para siempre por un legislador de poderes sobrenaturales. A esta vasta categoría de mitos pertenecen el mito romano de la fundación, el mito norteamericano de los Padres Fundadores y, en suma, toda representación mítica de un acto creador inicial que sigue poseyendo un valor prescriptivo cierto"[54].

Por nuestra parte encararemos esta investigación hacia el mito fundacional de Roma y, como no tenemos la intención de efectuar un estudio comparativo ni disponemos de espacio para ello, limitaremos al máximo las relaciones con otros mitos de esa índole para, además, evitar distraernos de nuestro objeto principal de análisis; lo que de ninguna manera implica que las ignoremos.

EL ESPACIO MITICO

Pero además del concepto operativo de *renovatio*, surgido del análisis mítico del tiempo, los mitos fundacionales que nos ocupan también se desarro-

llan en un espacio; y así como todo tiempo tiene su origen, también todo espacio ordenado tiene su centro: "lo que varía es el sentido y la naturaleza de ese centro y la dimensión y concepción del espacio. Los romanos expresaron la relación entre centro y espacio organizado en la fórmula *urbi et orbi*; solo la *urbe* da orden al *orbe* y el *orbe* se ordena, por tanto, con referencia a la *urbe*"[55]. Parece de interés señalar, a modo de ejemplo espacial, la importancia del círculo como centro de ese espacio sagrado *(mundus)* y recordar que "ya el hombre prehistórico salía al encuentro de los poderes que dominan el cosmos en el círculo sagrado. Y en tiempos históricos las construcciones redondas y en cúpula pertenecen a los lugares sacros más importantes. Basta pensar en el Panteón de Roma, erigido bajo el emperador Adriano; en la mezquita de Omar en Jerusalem como el edifico sagrado más antiguo de los musulmanes; en Santa Sofía de la capital imperial de Constantino o en la iglesia más importante de la cristiandad, que es la basílica de San Pedro en Roma"[56].

De manera similar a nuestras conclusiones sobre el tiempo, también el espacio mítico resulta ser especial, ya que no es el habitual espacio profano y vacío, sino uno considerado absoluto. Bien lo expresa Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*: "la relación entre lo que una cosa es y el lugar en que está situada no es nunca puramente externa y accidental; el lugar es, en sí mismo, parte del ser de la cosa, y el lugar confiere muy específicos vínculos internos a la cosa"[57]. Esta observación de identificación entre la cosa y el lugar, como entre la cosa y su nombre, puede proyectarse a tiempos y pensamientos muy remotos. En muchos mitos encontramos que la sacralidad no es ajena al espacio o lugar tremendo, santo. También en el Antiguo Testamento se reconoce la existencia de lugares sagrados[58]. Las ciudades antiguas fueron construidas como templos *(templa)* y en el centro —en el santuario— reposaba el héroe fundador[59].

El espacio-centro, según los especialistas, adquiere un poder especial, condensa ese poder y lo irradia[60] a partir de ese centro religiosamente delimitado[61]. Por otra parte ese lugar sagrado no es elegido por los hombres, sino "revelado" por las divinidades. Este centro, a su vez, acentúa su aspecto sagrado como espacio ya que en él están enterrados los muertos, como cuidadosamente lo analiza para los pueblos indoeuropeos Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua*.

La irradiación espacial del poder que emana del "centro" (ombligo) la llamamos comúnmente "expansión" y Gusdorf intuye su desarrollo así: "el universo se presenta como una sucesión de horizontes concéntricos, enlazados unos con otros, pero cuya estructura es siempre la misma, porque conservan idéntica intención: asegurar la expansión de la realidad humana. La

configuración misma de la ciudad se inscribe en una configuración aun más vasta, en el horizonte último que circunscribe al universo que es, al mismo tiempo, la extensión misma de todo pensamiento"[62].

Coincidimos plenamente con Eliade, quien se ha dedicado a estudiar cuidadosamente estos mitos de origen, cuando concluye que "el hombre de las sociedades premodernas aspira a vivir lo más cerca posible del Centro del Mundo. Sabe que su país se encuentra efectivamente en medio de la tierra; que su ciudad constituye el ombligo del universo y, sobre todo, que el Templo o el palacio son verdaderos Centros del mundo, pero quiere también que su propia casa se sitúe en el centro y sea una *imago mundi*"[63]. Ahora, directamente ligado al tema de Roma, retomaremos el concepto espacial de centro para analizar como el orden político de la comunidad se manifiesta en una ubicación geográfica (espacio) concreta, en el descubrimiento de un centro pre-determinado y en la fundación —en el mismo— de una ciudad, que responde a ciertas características espaciales. Según muchas tradiciones muy remotas la creación el mundo tuvo lugar en un centro (ombligo) y por ello mismo la erección de una ciudad también debe hacerse a partir de un centro, generalmente circular[64], "lo que es 'nuestro mundo' no es aún 'un mundo' y sólo hacemos 'nuestro' un territorio (lo connotamos) 'creándolo de nuevo' o sea consagrándolo". El mismo nombre de la nueva ciudad se conservará secreto para garantizar su poder y su perdurabilidad. Cirlot considera que "el hecho de fundar una ciudad estaba en estrecha conexión con la constitución de una doctrina y por ello la ciudad era un símbolo de la misma y de la ciudad dispuesta a defenderla"[65].

La idea del centro del mundo (ombligo)[66] o *axis mundi*, eje central en torno al cual gira el mundo, pertenece, como bien han investigado varios mitólogos, a una antiquísima concepción relacionada con el aspecto espacial. El espacio, una vez revelado o develado, tiene que ser consagrado por medio de los ritos —como veremos oportunamente en relación con Roma—, ceremonias de la fundación, que se repetirán simbólicamente en cada *renovatio*, proyectando así el tiempo y el espacio míticos —o sea las categorías que expresan el mito— a los días que se viven y así se reviven.

Pero esta idea está relacionada además con un punto fijo; verdadero centro-ordenador que, a su vez, sirve de orientación necesaria para cualquier actividad humana; la que no puede hacerse sin esa orientación, y para hacerla resulta necesario vivir en el mundo, encontrar un "punto fijo" y orientarse a partir de éste, para —en última instancia— poner orden en el estado caótico, el mítico *Caos* de Hesíodo. A partir de este punto fijo (centro) se irradia el poder y éste puede cambiar de lugar (trasladarse) en el espacio.

De este modo podemos percibir como las categorías espacio y tiempo —en su análisis mítico— cumplen un papel esencial en la estructuración y descripción operativa de ciertos mitos políticos, especialmente fundacionales y, como oportunamente veremos, particularmente en el mito de Roma.

Pero además las categorías de espacio y tiempo nos permiten acentuar dos notas fundamentales del mito político que nos ocupa; así como el tiempo nos introdujo al análisis del origen y el espacio al del centro, de similar manera el tiempo nos advierte la tendencia a la eternidad (piénsese en la "eternidad de Roma") y el espacio la propensión a la universalidad (piénsese en la expansión y el imperio universal), aspectos que analizaremos oportunamente. Finalmente nos permite descubrir dos conceptos básicos para seguir y fundamentar el desarrollo del mito: la *renovatio* y la *traslatio*[67].

EL ORDEN POLITICO Y LA COMUNIDAD POLITICA

El mencionado "orden político natural", que es consecuencia de la sociabilidad y politicidad natural del ser humano, necesita para su existencia de un orden político que se expresa en una comunidad políticamente organizada (un "Estado"), que adquirirá distintas formas históricas concretas adecuadas a su contexto espacio-temporal. Así surgieron la *polis*, la *civitas*, el *regnum*, el *stato*.

Tampoco debe extrañarnos que muchos pensadores identificaran la comunidad política ("cuerpo político") —como lo habían hecho con el individuo y el cosmos— con el funcionamiento del cuerpo humano, dando lugar a la llamada teoría organicista.

Por otra parte este grupo humano —que llamamos comunidad— no está unido únicamente por un conjunto de instituciones —no siempre representativas y aceptadas— sino que tiene una identidad y solidaridad que supera con creces esta institucionalización. Este sentimiento de identidad —que genera una mística política— tiene raíces mucho más hondas que se hunden en lo mítico y permiten percibir al ojo avizor las pervivencias de un poder sacro y de una necesaria divinización y culto de quien ejerce ese poder para la entidad que —fundacional, o sea sacralmente— representa.

En relación con esta "mística política" nos parece importante retomar un párrafo ya citado del estudio de Castoriadis sobre el "imaginario social", del que podemos extraer algunas interesantes reflexiones sobre las "comunidades" que no solamente eran denotadas por su nombre (piénsese en Roma), sino que éste las connotaba, otorgándoles un significado "imaginario", que

justificaba simbólicamente las instituciones que daban existencia real a la comunidad y que, por otra parte, se refería a esa historia común (pasada y presente) y a la misión por cumplir que le era propia, en la conciencia (memoria) colectiva de ese pueblo.

Pero esta connotación es consecuencia de una concepción mucho más profunda, vinculada con el orden, ese orden griego de la naturaleza y el mundo *(physis, kosmos)* que era sagrado, así como también era sagrado en el campo aún indiferenciado de lo político. Los límites que impone lo sagrado (tabúes) son interpretados como una defensa ante el indiferenciado desorden exterior *(caos)*.

No podemos dejar de mencionar que esta vinculación entre el orden cósmico y el orden político —que también pasa a través de las concepciones del tiempo— se puede rastrear en el pasado histórico. En el antiguo Egipto era una divinidad: *Toth* —la luna— la que medía el tiempo y a la vez administraba justicia, actuaba como escriba de los dioses y juez de los hombres. Su medida *(maat)* era la palabra usada para referirse al orden, indiferenciadamente cósmico o temporal y era el faraón quien debía garantizar la continuidad del orden social consecuencia del orden cósmico. La famosa unificación del Alto y el Bajo Egipto no fue solamente el resultado de meras ambiciones políticas o expansionistas sino que ha sido interpretado últimamente como la "revelación de un orden predeterminado" que los *rome* (habitantes) —que es el nombre que los egipcios se daban a sí mismos ya que no nominaban su territorio— recibieron de modo tal que su monarquía —consecuencia de esa unificación— fue prioritariamente el reestablecimiento de un orden divino.

Entre los indoeuropeos —tanto indios como persas— encontramos conceptos similares en términos como *rita* en los Vedas o *asha* en el Avesta, que significan el orden preestablecido (tanto real como ético) a la vez que garantizan el ciclo temporal ("la rueda de doce rayos del Rita recorre el cielo sin envejecer" [el año]). En el Avesta podemos percibir como hasta la misma divinidad (Ahura Mazda), el monarca supremo, debe someterse al *Asha*, un orden suprapersonal (natural y moral). Además, el Avesta, la religión revelada, es copia terrena del eterno modelo divino celeste y corresponde al monarca, el *shá in sháh* (rey de reyes), preservar la armonía dualista típicamente persa entre lo celeste y lo terrestre (el Bien y el Mal, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, el poder religioso y el político). Entre los persas era el monarca quien debía velar por la conservación de este orden cósmico y por la resultante armonía entre ambos mundos y si atentaba contra ese Recto Orden podía ser depuesto y ejecutado. En la Hélade encontramos esta cuasi-

dependencia de los mismos dioses respecto del orden preestablecido, al que llamaron *moira* (que mal traducimos como destino).

Similares conceptos reencontramos en el mundo helenístico y romano, entre otros, en Filón de Alejandría y en Elio Aristides. "La idea de relacionar el imperio de Zeus con el imperio político de los romanos está por lo demás extendida; piénsese , por ejemplo, en el himno a Zeus de Calímaco o en Lucano (Bell. civ. I, 33 y ss). Se trata de una idea que estaba muy a la mano, porque la relación entre Zeus y el mundo político fue siempre un tema del pensamiento griego (cfr. Hesíodo, *Teogonia*, 96; *Dion Crisostomo*, I, 45). Podría presumirse que Filón encontró tanto el vocablo como el concepto de 'monarquía divina' en la tradición escolar del judaísmo helenista en Egipto"[68].

No resulta muy diferente la concepción en la lejana China, donde también se sostiene que todas las normas humanas (orden político) están fundadas en la ley originaria del Cielo. Así lo afirma el Tao: "Lo que el cielo determina es la naturaleza del hombre; seguir la naturaleza humana es el Tao del hombre. El cultivo de ese Tao se llama enseñanza"[69].

Esta visión de una comunidad políticamente organizada que apreciamos en las culturas primigenias reaparece claramente en la Hélade en la *polis*, en la *civitas* romana —luego convertida en *Imperium*— y persiste en el *regnum* medieval y aun en la Iglesia en la concepción simbólica del *Corpus Mysticum*. La misma idea de la comunidad política como parte de un orden político natural se encuentra en Santo Tomás de Aquino cuando afirma: "al igual que conviene efectuar la fundación de una ciudad o de un reino según el modelo de la creación del mundo, así el principio de su gobierno debe derivarse de la manera como el mundo es gobernado"[70].

Esa "doctrina" y "mística política" es propia de cada comunidad en particular que así justifica su existencia y su identidad de manera mítica como una manifestación de lo divino (hierofanía). Unicamente esa comunidad está sacralizada (bendecida por las divinidades como para convertirse en el "pueblo elegido") y es la única que representa y ejercita todos los valores, está ordenada y todo lo que le es ajeno —que está fuera de su recinto sagrado— es malo *(caos)* y debe ser exterminado o reordenado dentro del *Cosmos* político. He aquí una de las explicaciones de los orígenes del imperialismo.

LA AUTORIDAD POLITICA: LA MONARQUIA

Un largo proceso de desarrollo histórico de luchas y contactos fue ampliando las pequeñas comunidades[71], incorporando otras nuevas: las tribus se con-

virtieron en naciones y éstas en imperio, pero en el trasfondo mítico las creencias siguieron siendo las mismas y el poder divino —ahora unificador— se concentró en el monarca "mediador entre dios y los hombres"[72].

En su estudio sobre el origen histórico de la realeza Alonso del Real afirma que "las formas más 'puras' de la realeza inicial no se encuentran entre pueblos 'primitivos', ni actuales ni protohistóricos[73], sino en la fase inicial de las Altas Culturas y en relación con los fenómenos de condensación cultural y estratificación social propios del nacimiento de las mismas, tanto en el mundo antiguo (Mesopotamia, Egipto, China) como en las civilizaciones amerindias, sobre todo en el incaico", para luego rastrear los orígenes de la forma monárquica en varias vertientes complementarias. Por ejemplo acepta la influencia de los tipos de mando real de los cazadores y recolectores muy antiguos (acaso desde siempre) que fueron adoptando "cierta formalización y sacralización heroica", acentuada en los grandes operativos de caza del paleolítico Superior y del Mesolítico. Para él, el arco y el bumerang fueron no solamente un privilegio sino también un símbolo (recuérdese la figura mítica de Nemrod). A ésto agrega la jerarquización patriarcal de las sociedades de pastores guerreros, visible en el cayado y el látigo faraónico; la viejísima metáfora del Rey como pastor, por ejemplo en Mesopotamia o en la saga homérica. Asimismo el prestigio y poder del sacerdocio contribuyó a fortalecer y sacralizar las monarquías antiguas en su beneficio, aunque luego las enfrentara. El ambiente mágico y religioso, en gran medida impersonal (*mana*, tabú) que suponemos rodeando los cuerpos de costumbres vigentes en sociedades muy antiguas —sobre todo en el nivel agrario matriarcal— se condensa y cristaliza en los jefes, en cuanto "personifican" o "personalizan" esa difusa autoridad. Finalmente, también la guerra al hacer necesarias y posibles más fuertes y estables jefaturas individuales, combinada con todas las corrientes anteriores, contribuyó al surgimiento de la realeza[74]. A estas posibilidades deberíamos agregar el importante papel del fundador (héroe) del pueblo y/o ciudad que recibe el poder por su mismo prestigio —y su papel fundacional— y lo delega a sus reemplazantes o herederos. La tendencia a la herencia del poder monárquico acompaña el proceso de divinización de la persona del monarca y también favoreció la organización de un culto estatal personificado en el detentador del poder. Tal es, por ejemplo, el caso de Rómulo y los "nuevos Rómulos" renovadores a través de toda la historia romana. En el mundo greco-romano (indoeuropeo), en cambio, se tiene la impresión de que la estructuración política de la comunidad *(polis-civitas)* se produjo sobre una base familiar o gentilicia, de manera tal que el *rex* era solamente una extensión del *pater familiae*[75].

La fundación de una ciudad —generalmente convertida y vivenciada como mito— está relacionada con su fundador, héroe legendario[76] que coloca la "semilla germinal" que irradiará en su expansión, desde el nuevo centro, el poder de la recién fundada ciudad.

Nuestro mundo occidental, Roma incluida, conservó largo tiempo la tendencia a convertir a un personaje histórico, el fundador, en un héroe legendario, costándole en cambio asumir que el acontecimiento histórico mismo —que narró como leyenda— fuera vivido por sus contemporáneos como un verdadero mito, obviamente emparentado con el anterior[77].

Las primeras ciudades de la Humanidad, al organizarse políticamente, debieron haber sido, casi al tiempo de su fundación, los primeros Estados en el sentido que usamos el término[78], y su estructura socio-político-religiosa les dio el nombre de "ciudades teocráticas", propiedad de las divinidades gobernadas por un vicario (rey-sacerdote) que velaba y administraba desde el templo los bienes de aquéllas. Pero la función de estos primeros monarcas no se limitaba a la administrativo-económica, sino que ésta era consecuencia de la concepción primordial que establecía que todo era de los dioses y formaba parte del orden de la Creación y lo hombres solo podían disfrutar de los bienes, garantizando el monarca el orden necesario, en armonía con el orden cósmico. Para ello debía administrar corectamente esos bienes[79]. Más adelante los represententes de la divinidad terminaron "divinizándose" a sí mismos, para fundamentar su propio poder.

Por otra parte todo orden requiere algún poder o autoridad que lo resguarde, así también el orden en el "Estado" implicaba la existencia de una jerarquía coronada por una autoridad suprema que recibiera el poder sacro y tuviera en sí la fuerza (el *mana*) suficiente para trasmitirlo a sus gobernados, asegurando la continuidad de ese "orden político natural" originariamente establecido. De este modo la monarquía fue concebida —desde tiempos inmemoriales— no sólo y fundamentalmente como una institución o forma de gobierno sino como una concepción mítica del poder que aseguraba la correcta relación con las divinidades y la preservación de la armonía en el orden cósmico y consiguientemente también en el político. Dawson es muy preciso cuando afirma que "cuando más profundamente penetramos en los orígenes de nuestra civilización y de toda civilización, más grande es el lugar que ocupa la realeza, tanto en la vida y el pensamiento religioso como en la vida y el pensamiento social"[80].

De manera semejante a como los magos persas y sus antecesores babilónicos enseñaron a los griegos que los astros en el firmamento no estaban al acaso sino que conformaban una jerarquía, el "orden político" (la Ciudad

terrena), tenía su ordenamiento, prefijado según el modelo celeste (la Ciudad de Dios) y por él debía guiarse. Estas ideas fueron desarrolladas luego por los estoicos.

El habitante de la primitiva Súmer[81] "en su concepción del cosmos... lo representaba como una especie de orden social, semejante al de la familia, de la comunidad o más particularmente, del Estado. En una palabra, el mesopotámico consideraba el orden cósmico como una adecuación de voluntades al Estado"[82].

Con los datos que reunimos anteriormente podemos integrar la síntesis que sobre la formación del mito (político) realiza García Pelayo en tres momentos, en el contexto que estamos exponiendo, 1) cuando afirma que "hay una unidad sustancial y una homología entre las potencias y el orden cósmico (o celeste) y las potencias y el orden terrestre: al centro cósmico corresponde un punto en la tierra (generalmente la capital del Imperio o ciudad hegemónica, si se trata de un orden pluricéntrico), considerado como centro del mundo; a las relaciones entre las potencias cósmicas corresponde una relación de la misma naturaleza entre las potencias de la tierra; bajo este supuesto, 2) el orden o constelación de poderes políticos fácticamente existentes se proyectaban sobre el cielo, y todo cambio de *status* en la tierra se consideraba como efecto de un cambio cósmico o celeste, pero 3) la imagen celeste así constituida se proyectaba a su vez sobre el orden terrestre, cumpliendo las funciones de modelo interpretativo y de pautas de legitimación del *status*, de modo que el orden de la tierra ha de configurarse con arreglo al arquetipo cósmico, y, en este sentido, el mito cosmológico desempeñaba la misma función que las ideologías en la sociedad moderna"[83].

La concepción vigente en el mundo antiguo, desde tiempos inmemoriales y trasmitida a nuestra civilización, expresaba que el orden debía ser preservado y la función de consolidar este orden social y político y, originariamente inclusive el orden cósmico —como puede apreciarse claramente en muchas fuentes históricas del "amanecer de la historia"— estaba en manos de la autoridad: el monarca[84].

El soberano era el responsable de garantizar la armonía entre el orden cósmico (léase divino) y la comunidad política, el intermediario de los dioses y más concretamente, en el caso romano, el *rex* era el escrutador de la providencia divina que le permitía diferenciar los tiempos *fasti* de los *ne-fasti*. Pero también era el representante de la comunidad organizada *(civitas)* ubicada en una ciudad *(urbs)* sacralmente fundada y era no sólo el vicario de la divinidad, sino también el sucesor legal del héroe fundador. Así se entremezclan de una manera inseparable la ciudad y el rey, conceptos que reencontrare-

mos acentuadamente marcados en la Roma imperial (el *imperator* encarnaba la *civitas aeterna*).

Podríamos agregar que así como se trastorna el orden, también suele trastornarse —o corromperse— el uso del poder, como fuera estudiado detalladamente a partir de Platón y Aristóteles. Inclusive existe una tendencia natural a la perpetuación del poder como innato a la naturaleza del mismo y que no implica necesariamente corrupción, sino que puede intentar explicarse desde la necesidad de garantizar el orden establecido, evitando cualquier cambio que pudiera alterarlo[85].

El monarca, a su vez, no era solamente la encarnación del poder, sino igualmente de "lo sacro" en la tierra y actuaba como árbitro e intérprete de "lo bueno" y "lo malo", función indispensable para preservar el orden y evitar el caos. Compartimos la afirmación de Ellul cuando observa que "el valor sagrado sólo tiene sentido si hay hombres señalados para obedecerlo y un hombre para encarnarlo... Entonces lo sagrado puede realmente ser orden del mundo"[86]. A su vez este concepto de sacralidad del poder en la persona de un monarca nos parece que tiene raíces comunes con el concepto moderno de soberanía.

Sin lugar a dudas la monarquía —cualquiera sea el nombre que adopte— ha sido la forma de gobierno más antigua y extendida del mundo y esta característica de tendencia a la universalidad sugiere a un investigador que "debe estar unida a una capa profunda de la cultura y de la imaginación del hombre, tanto antes como después de aparecer tal institución; antes, porque su equivalencia formal quizá pudo existir antes de su aparición en las sociedades; después, porque la realeza pudo sobrevivir como núcleo de sensación intensiva de la vida y como mito"[87].

Ahora bien ¿cuál es el origen del poder expresado mítica —y concretamente— en la monarquía? Como ya hemos señalado en otras oportunidades todos los temas vinculados a los orígenes se pierden en "la bruma de los tiempos" o dicho en otros términos, en el misterio, y sólo pueden ser recuperados por las mitologías, que ayudan a descifrar y comprender un pasado lejano subyacente en una imprecisa "memoria colectiva".

Al intentar una respuesta Morales Navarro sólo puede afirmar que "cuando podemos hablar de organización política, y por lo tanto de Estados constituidos, será con el nacimiento de los Imperios, caracterizados por sus enormes dimensiones territoriales, con una vida sedentaria organizada en aldeas, y con grupos de soldados, y una economía estabilizada que les permite el inicio de actividades comerciales de intercambio. En todos ellos aparece con claridad como constante la concepción teocrática del poder, y la considera-

ción del rey como monarca-dios, poniendo la actividad religiosa como soporte de la unidad del pueblo bajo la monarquía"[88]. Además, agrega que la gran fuerza de su organización y expansión radica en su reglamentación jurídica y consecuente administración burocrática.

EL ORIGEN SACRO DEL PODER

Uno de los primeros datos fundamentales para entender el carácter mítico de la monarquía —la literatura prefiere hablar de "realeza"— es el tema del origen divino del monarca, consecuencia, en nuestra opinión, del origen divino del poder. No existen dudas de que la monarquía ha sido objeto de una serie de teorías racionales sobre su sentido, caracteres y atribuciones como forma de gobierno, pero antes de ello tuvo características eminentemente míticas directamente relacionadas con el origen del poder, evidenciadas en símbolos que mostraban claramente su vinculación con la divinidad[89].

La creencia en el origen divino de los monarcas es común a casi todos los pueblos y ello ratifica, en nuestra opinión, su raíz mítica. Ejemplo de ello hemos visto ya en los pueblos primitivos y en la lejana Súmer. Henri Frankfort ratifica esta concepción cuando expresa que en los primeros tiempos creían que "la realeza había descendido del cielo" y esta frase indicaba que "el cargo, y no el titular del cargo, era de origen sobrehumano". Y en su medular estudio dedicado al tema agrega: "lo mismo que en Egipto reconocían la majestad de la realeza, el temor reverencial con respecto a la santidad del que simbolizaba a la comunidad y la representaba ante los dioses"[90]. Campbell confirma que "los descubrimientos arqueológicos más recientes demuestran que el centro más antiguo desde el cual se difundió la idea de un estado gobernado por un rey divino fue casi con seguridad Mesopotamia"[91].

También en Israel tenemos pruebas claras de similar convicción, sea en la descripción del monarca de Tyro en Ezequiel (XXVIII) o en la serie de profecías de Isaías (XL a LV)[92] y entre los persas la íntima relación entre el poder político y la religión, encarnados como vimos en el *shá*, es uno de los temas más significativos del Avesta[93]. Más adelante, entre los neopitagóricos, Estobeo sostuvo la teoría del rey como modelo divino o dicho en sus palabras: "El Supremo artífice que, al modelar al rey, se tomó a sí mismo como arquetipo"[94].

El estoicismo, de raíz tradicionalista oriental, aceptó y difundió —como veremos más adelante— la concepción de la autoridad como representativa

de Dios y los neoplatónicos —que influyeron en el pensamiento político bizantino— sostuvieron la tesis de la monarquía como resultante de una emanación del poder divino.

Las fuentes medievales nos confirman que la Cristiandad, desde sus comienzos, afirmó que "El poder del rey es el poder de Dios. Este poder, a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia; y todo lo que hace no lo hace simplemente como hombre, sino como quien ha devenido de Dios y Cristo por la gracia"[95]. Por otra parte los monarcas medievales fueron considerados *christi* o sea los reyes ungidos del Antiguo Testamento que presagiaban la venida del Ungido de la Eternidad y la monarquía terrenal era la preparación para la llegada del Rey de la Gloria, convirtiéndose en *Christomimétés* (personificador de Cristo), pero del Cristo *Pantocrator* o Cristo Rey victorioso[96].

"La consagración era concebida como una ceremonia mediante la cual Dios trasmitía místicamente al soberano su potencia y lo transformaba en un ser distinto del preexistente; y así, como un signo exterior de esta transformación, el soberano era recibido en el clero; el emperador se convertía en canónigo de San Pedro y los reyes pasaban a pertenecer a dicho capítulo, como Enrique III que formaba parte del capítulo de las catedrales de Magdeburgo, Estrasburgo y Bamberg"[97].

Ese origen divino del poder se manifiesta en otra característica mítica importante de la monarquía: su función mágica o sacra; ésta se aprecia primeramente en la irradiación por parte del monarca, desde tiempos inmemoriales, de un poder especial que contiene algo del sentido de la gracia, buena suerte, poderes sobrenaturales y derecho divino, y de lo que nuestros antepasados llamaban "la suerte del rey"[98] y los musulmanes denominan *baraka.*

Como expone Guardini "el rey, en su sentido primitivo, no es sólo cabeza de la organización estatal y portador de autoridad política, sino la encarnación de aquel poder numinoso que impera en la vida creadora y ordenadora del Estado, en la soberanía y fuerza coercitiva de las leyes. Su misión auténtica no consiste sólo, más aún, ni siquiera primordialmente, en ser hábil en los asuntos del Estado y valiente en la guerra; esto se manifiesta en aquellos casos, propios de los albores de la institución monárquica, en que desaparece toda iniciativa política y guerrera, pues el rey vive en riguroso aislamiento, sujeto a un ritual que le hace imposible toda verdadera actividad. En tales casos lo que importa no es lo que realiza por su valía personal, sino lo que ejecuta en virtud de su cargo y gracias al poder numinoso de éste. Su existencia misma, su vida, que tiene que ajustarse a normas sagradas, y su actuación ritual constituyen la auténtica función real. Por el hecho de vivir el rey e irra-

diar el poder sagrado que lo llena garantiza la fecundidad de los campos y de las mujeres, aleja las epidemias, hace que los enfermos recobren la salud, proporciona caza abundante y victorias en la guerra"[99].

Ese poder es muy fuerte: "el detentador queda retenido en un espléndido y riguroso aislamiento. Su contacto fulminaría al imprudente que lo tocara. El que, por ignorancia o descuido, pone la mano sobre la propiedad de un jefe, debe en seguida desinfectarse, librarse de un influjo demasiado poderoso para él"[100]; "es un personaje sagrado. Es necesario, por lo tanto, aislarlo, erigir entre él y el profano un muro firme. Su persona oculta una fuerza santa que crea la prosperidad y mantiene el orden en el mundo. Garantiza la seguridad de las estaciones, la fecundidad de la tierra y de las mujeres. La virtud de la sangre que derrama asegura la reproducción anual de las especies comestibles. Su conducta está regulada en los menores detalles: es preciso que no malgaste, ni emplee fuera de tiempo su poder divino"[101]. "Además, el poder confiere a la persona cualidades nuevas. No santifica menos que el sacerdocio. El que lo acepta o se apodera de él, se vuelve puro, cambia de vida, inaugura una conducta ascética, ejemplar"[102].

Ese poder, que los antropólogos llamaron *mana* tomándolo de los melanesios, otros autores prefirieron de acuerdo con el vocabulario del mundo clásico, denominarlo *numen*: "el poder del rey no depende así de su fuerza física, de su inteligencia, de su santidad, de su experiencia humana, de su clarividencia, de su prudencia política, sino que sólo resulta explicable por el reconocimiento de ese *numen*, de ese poder carismático especial que le convierte en salvador de la comunidad que gobierna"[103]. Este aspecto del carisma ha sido cuidadosamente estudiado y popularizado en los últimos tiempos por Max Weber, quien lo considera uno de los tipos de autoridad; omitiendo —según nuestro criterio— que allí se encontraría el principio mismo del concepto de autoridad y del poder, como también secularizándolo excesivamente, quizás por un escaso conocimiento de los estudios sobre los tiempos más remotos. A su vez la pérdida de la relación con la Divinidad o de la "mística política" convierte al monarca en tirano[104].

Esta concepción sacra o mágica del poder en general y de la monarquía en particular, justifica la aparición de una serie de símbolos —o insignias— directamente vinculados a la misma, que acompañaban al rey y acentuaban su aureola de santidad impresionando a sus súbditos[105].

El monarca asumía formalmente su poder por medio de una ceremonia de consagración, que era inherente a la función, ya que "desde los más alejados tiempos, los hombres han tenido necesidad de una sanción religiosa para el poder. A veces, esta sanción ha tomado la forma de una consagración"[106].

Ese acto de consagración —aun en el período epigonal medieval— es algo más que un vacío ceremonial, es una fórmula litúrgica sacerdotal (un rito) que se remonta a la teocracia judía y confiere al rey su legitimidad y el poder, inclusive de hacer milagros[107]. Más claro es el caso de cualquier hombre elegido emperador de los romanos que a partir de su consagración como tal se convertía en "persona sagrada".

Muchos pensadores coinciden con Berdiaeff en sostener que "lo mismo que en el pasado, los hombres se inclinan a pensar que existe un sacramento del poder"[108].

Pero la representación más acabada de esta concepción monárquica se logró con el *Imperium,* denominación de origen romano —como oportunamente veremos— pero que fue utilizada por éstos para algunos estados anteriores, especialmente los vinculados con la profecía de Daniel[109], a saber: Babilonia (Asiria, Caldea), Persia (Media) y la monarquía de Alejandro Magno.

Como describió Voegelin "todos los imperios primitivos, del Medio al Extremo Oriente, se auto-comprendieron como representantes de un orden trascendente, del orden del cosmos, y algunos incluso interpretaron este orden como una 'verdad'... *(En las fuentes)* con carácter uniforme nos encontramos con el orden del Imperio interpretado como una representación del orden cósmico en el medio social humano. El Imperio es un cosmos analógico, un pequeño mundo que refleja el orden del mundo grande que lo contiene. El mando se convierte en la tarea de asegurar el orden de la sociedad en armonía con el orden cósmico; el territorio del Imperio es una representación analógica del mundo con sus cuatro partes, las grandes ceremonias del Imperio representan el ritmo del cosmos; los festivales y los sacrificios son una liturgia cósmica, una participación simbólica del 'cosmion' en el cosmos; y el propio soberano representa a la sociedad porque representa en la tierra el poder trascendente que mantiene el orden cósmico"[110].

Pero el *imperator* no era solamente un monarca sino realmente el "rey de reyes", el monarca por excelencia; aquella autoridad en la cual se reúnen y adquieren importancia las demás autoridades pues es la cabeza *(caput)* del cuerpo-organismo que agrupa a todas las monarquías. Ello ayuda a entender por qué las coronas reales perdieron todo su esplendor y comenzaron a eclipsarse cuando se cayó la corona imperial que les daba subsistencia; las monarquías existían en relación con la posibilidad del Imperio, de una monarquía que les da razón de ser y que, aunque sea potencialmente, las agrupa. Como advertía la profecía: "Los reyes no pueden repartirse entre sí la corona y el cetro del emperador y declararse emperadores en sus respectivas tierras, pues la sombra del verdadero emperador seguirá cerniéndose sobre ellos; y si an-

taño el emperador dio lustre a las coronas reales, más tarde la sombra del emperador ausente ofuscaría esas mismas coronas y, por ende, todas las demás: ducales, condales, principescas. La pirámide no está completa sin su cima; la jerarquía no existe si está incompleta. Si no hay emperador, tarde o temprano tampoco habrá reyes. Si no hay reyes, acabará por desaparecer la nobleza. Y si no hay nobleza, desaparecerán también tarde o temprano, la burguesía y el campesinado. He aquí como se llega a la dictadura del proletariado, esa clase hostil al principio jerárquico en el que se refleja el orden divino"[111].

ETERNIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL PODER

Esta concepción imperial, de raíz mítica, nos permite retomar dos aspectos temporo-espaciales, dos aspectos que ya mencionáramos anteriormente: la eternidad y la universalidad.

Con respecto a la primera baste por ahora ubicarla en el contexto de la explicación mítica del Imperio, ya que haremos referencias cuidadosas a ella en su relación directa con el mito de Roma. Como ya anticipáramos en otra ocasión la monarquía universal o "el imperio se consideraba sempiterno por razones metafísicas similares: era la cuarta monarquía del mundo que debía perdurar hasta el final, según la profecía de Daniel"[112]; había sido constituida desde el cielo por el propio Dios y el derecho justinianeo le atribuía sempiternidad *(imperium semper est)*. Sin embargo merece mencionarse que en el siglo XII estos argumentos fueron suplidos o complementados por una nueva teoría legal relativa a la inmortalidad de la Dignidad. Así, Godofredo de Trani, glosando la decretal *Quoniam abbas* (H. 1241-43), pudo darle la vuelta al argumento y decir: "Como la Dignidad no perece con la muerte de la persona, el *imperium* es, por tanto, perpetuo"[113]. Se trata de una secularización de las viejas ideas; la perpetuidad del Imperio ya no provenía de Dios y de la dispensa divina, sino del personaje ficticio aunque inmortal, llamado *dignitas*, de una Dignidad creada por la política del hombre y otorgada al Príncipe o al actual ocupante del cargo por una forma política igualmente inmortal...", ratificado por Baldo cuando sostiene que "el emperador en su persona puede morir, mientras que la Dignidad en sí, o el *imperium*, son inmortales, de la misma manera que el Sumo Pontífice"[114]. Este texto, más allá de vincular claramente nuestras referencias míticas a la monarquía con similares conceptos para el Imperio, nos muestra como los glosadores —y sus continuadores de la Modernidad— no vacilaron en sostener, aun con frases secularizadas o figuras

ficticias, la idea de la eternidad del Imperio y, paralelamente, como veremos en detalle en el caso romano, de la persona real del emperador.

Similar idea de eternidad —o perpetuidad— defiende Kohn cuando recuerda que "a pesar de todas sus imperfecciones, durante muchos siglos el imperio fue la gran inspiración política del género humano, la esperanza por la que suspiraban los hombres, y que se esforzaban en reedificar para evadirse del peligro de aniquilarse en el eterno batallar"[115]. Pero el poder, por su naturaleza, no se autolimita sino que lleva en sí la tendencia a la universalidad, como puede apreciarse en toda actividad y circunstancia humana, aun en aquella que menos lo parezca a simple vista. Guardini, en su estudio sobre el mismo, sostiene que "la conciencia del poder tiene un carácter completamente universal, ontológico"[116] y desde una óptica estrictamente histórica el comparativista Toynbee sostiene que "siempre la humanidad en su conjunto se afanó por estructurarse de un modo universal"; se trataba de "un magno anhelo de la humanidad, de una fusión universal y común"[117]. Evidentemente esta característica del poder lo torna intrínsecamente expansionista, pues quien tiene poder necesita, casi compulsivamente, no sólo mantenerlo, sino obtener más.

Este aspecto del poder puede comprobarse a través del desarrollo histórico y tendríamos cantidad de ejemplos para confirmarlo. Limitémonos por ahora a señalarlo, para analizarlo cuando relacionemos el mito de Roma con el expansionismo romano, pues será precisamente Roma la que lo realice[118]. "La admirable empresa de recoger en un ordenamiento universal las varias gentes, imponiendo a ellas la fuerza de la propia arma con la superioridad de la propia civilización, su imperio, su lengua, sus leyes, convertidas en leyes del mundo, legadas como testamento inmortal a todas las generaciones futuras"[119].

Kohn ha sostenido, y creemos que con razón, que "durante muchos siglos la principal fuerza inductoria tras el imperio, ha sido la idea —quizá la más influyente y singular idea desde hace dos mil años— del ordenamiento de la sociedad humana a través de la unidad de dominio y de una civilización común"[120]. Y alrededor de esta idea, al menos en parte, desarrollaremos nuestro análisis del mito de Roma.

LA CONCEPCION DE UN GOBIERNO UNIVERSAL O IMPERIAL

Este ideal de Imperio universal —identificado con la aspiración de una paz mundial— se aprecia en todas las etapas de la historia directamente vin-

culado con quien detenta este poder: el *imperator*. En algunos casos como un ideal realizado o realizable, en otros, como una utopía y finalmente, para algunos, se percibe como un ideal que sólo podrá realizarse en la Ciudad de Dios, en el más allá, pero que mientras tanto señala el derrotero a seguir por la humanidad. Voegelin, al analizar el proceso de desarrollo histórico por medio de períodos de progreso y decadencia, estima que la organización imperial o el triunfo de esa concepción significa el punto de inflexión hacia esta última[121].

Así como la monarquía —con la que se relaciona— la concepción imperial y el intento consiguiente de estructurar el gobierno del Imperio conquistado con pretensiones universales es de antigua data y, como veremos, podemos rastrearlos desde "el amanecer de la historia".

Ya en el antiguo Súmer —varios siglos antes de los persas— parece haberse intentado por vez primera un "estado universal", denominación que según algunos autores tuvo su primer inspirador en Sargón de Akkad, mientras que para otros la adoptó Utukhengal de Uruk, tras haber expulsado a los invasores guteos en el 2110 a.C. Finalmente otros consideran que se habría constituido con la unión de Súmer y Akkad por el fundador de la última dinastía (III) súmera: Ur-Engur —más conocido como Ur-Nammu— en el 2143 o 2079 a.C. —según se adopte la llamada cronología larga o corta— y reconstruido por Hammurabi en 1792 o 1728 a.C., quien parece haber impuesto el título imperial de "señor de las cuatro comarcas del mundo"[122].

La idea imperial se mantuvo vigente en todo el Oriente euroasiático y podemos rencontrarla en la belicosa Asiria que al ocupar la baja Mesopotamia asumió la herencia "universalista" de Súmer y Akkad, especialmente bajo el reinado de Sargón II, que parece haber tomado inclusive su nombre en homenaje al monarca imperialista de los akkadios. Esta misma línea política fue continuada por la Babilonia de Nabucodonosor[123].

Las atribuciones del *shá in sháh* persa (el rey de reyes, que superaba en extensión de poder al monarca común y se acercaba al futuro *imperator* romano) van a ser muy similares a las de los monarcas súmero, acadio y asirio y a través de ellas puede rastrearse la herencia y continuidad de la idea imperial. Algunos investigadores sugieren que esta idea se concretó tras la conquista de Egipto por Cambises; y a partir de Shápuhr (Sapor I) en el siglo III, el rey de Persia comenzó a proclamarse "rey del Irán y del No-Irán" —concepción eminentemente universalista— identificándose con el zoroastrismo. Pero tampoco debemos desconocer la posible herencia india, del común origen ario, ya que en la India el representante "imperial" (monarca universal) —el *cakra-*

vartin— no tenía por límite de su poder más que el horizonte, en que gira *(vartati)* la rueda del sol *(cakra)* marcando el camino hacia los cuatro puntos cardinales como manifestación de la autoridad divina. Alejandro Magno, al conquistar gran parte del Oriente e incorporar a sus dominios las antiguas monarquías, asumió sus concepciones políticas y las legó al Occidente. Las ideas reelaboradas en torno a Alejandro conformaron el modelo, aunque sus sucesores no lograron emanciparse definitivamente de las estructuras helénicas identificadas con las *polis*, de manera tal que los pensadores de la época solo lograron un cosmopolitismo especulativo que sirvió para que se convirtieran en consejeros de los reyes y establecieran interesantes teorías monárquicas, de raíz cósmica, elaborando, al menos, los fundamentos teóricos del futuro Imperio romano.

Este proyecto de "reconstruir el orden antiguo" fue retomado por los romanos, acentuado por su convencimiento de ser el "pueblo elegido". Roma logró salvar e identificar, de alguna manera, la vieja idea helenizada de la "ciudad-estado" (en su versión de la *polis*) con la idea de Imperio oriental. El orientalista Cumont dice que fue Siria el lugar donde por primera vez se identificó la idea de universalidad con la de eternidad del Imperio[124].

Como sintetiza Baker "fue en el Oriente donde los hombres habían aprendido a creer en una sola sociedad universal y en el gobierno de tal sociedad por un rey que era 'como un dios entre los hombres"'y que, efectivamente, era un verdadero dios; y fue en esto, en el sentimiento de lealtad hacia la persona de tal monarca, e incluso en la 'adoración' de su divinidad donde encontró su expresión el anhelo social correspondiente. Su *imperium* era una palabra latina, la idea de un imperio y la idea de un emperador no eran de origen latino"[125].

Aunque "la concepción universal del poder no fue una creación de los emperadores romanos, pues tiene raíces mucho más antiguas, que atraviesan los últimos siglos de la república, Augusto y sus sucesores dieron al universalismo como hecho político y también religioso una interpretación totalmente nueva y universal, poniendo geográficamente en el centro del espacio cósmico la ciudad de Roma y delineando la feliz ligazón con la *aeternitas*, la eterna duración del tiempo del poder imperial"[126].

Como podemos apreciar a través del párrafo que acabamos de citar, la reunión de todos los elementos que conformaran el mito de Roma está dada: ciudad santa, pueblo elegido, imperio universal, emperador vicario, son los elementos más significativos con que se estructuró el mito.

LA EXPANSION DEL PODER

Como observamos anteriormente, toda comunidad política que asume su "mística política", por la propia dinámica del poder, busca expandir su territorio desde un centro fundacional originario hacia toda la superficie de la tierra (universal) y esa comunidad con vocación imperial, necesariamente se concibe a sí misma como "pueblo elegido", predestinado por poderes superiores, para lograr y llevar adelante esa misión. Asimismo esa expansión se hace en nombre de la divinidad que justifica la "guerra santa" e incluso, la conduce. Encontramos múltiples ejemplos ya en los antiguos textos del Cercano Oriente[127].

Desde el centro fundacional que analizamos precedentemente irradia su poder "sacro" hacia los cuatro puntos cardinales del universo, forma mítica de expresar la idea espacial de universalidad[128]. Debemos entender la idea de "guerra santa" en esta concepción amplia como justificación moral del proceso expansionista, y podemos remontarla hasta los "albores de la historia".

Esta concepción imperialista universalista puede ser rastreada en los más antiguos imperios del Cercano Oriente. Ya el monarca de Akkad se autodenominaba "rey de los cuatro puntos cardinales"[129] y la idea adquiere características místicas muy peculiares entre los persas, presumiblemente por influencia del mazdeísmo. Sabemos que el monarca aqueménide había hecho grabar en piedra: "Yo, Ciro, señor del mundo, gran rey legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y Akkad, rey de los cuatro extremos (de la tierra), hijo de Cambises, gran rey, rey de Anshán, nieto de Ciro, gran rey, rey de Anshán"[130] y debemos recordar también que fue Ezra quien trasmitió en arameo un célebre edicto del *sháh:* "Esta es la palabra de Ciro rey de Persia; el Señor Dios de los cielos me ha otorgado todos los reinos de la tierra y El mismo me ha encargado de construirle una casa en Jerusalem, en Judáh... (I, 2/4). Más adelante, la encontramos reflejada en el intento sincretista de Alejandro Magno[131] y fundamentalmente en Roma donde llegó a su máxima expresión a partir del principado de Octaviano-Augusto[132].

De este modo se justificó la necesidad de una guerra desde la *oekumene* (el *Cosmos* políticamente ordenado a partir de un centro; en nuestro caso "la ciudad santa de Roma") contra el enemigo desconocido (el *Caos*), bárbaro primero e infiel más tarde. Ya había precisado Aristóteles en *Politeia* que contra los bárbaros existía un derecho ilimitado de conquista, idea que sirvió de base a todo el pensamiento posterior sobre el tema. El cristianismo, con su prédica de la igualdad de todos los hombres pareció originariamente dar por tierra con esta teoría, pero la realidad histórico-política, especialmente a partir del

cambio de orientación de Agustín de Hipona, le llevó a justificar la "guerra santa", pero ahora, convertidos los bárbaros, orientada con un matiz religioso contra los infieles.

Desde una interpretación mítica Evola relaciona, en este contexto, al hombre y la tierra y asevera que "aquí entra en juego la idea de una verdadera y propia asociación sobrenatural que ha ligado a un determinado territorio a una influencia superior, removiendo el elemento demoníaco-telúrico del suelo, imponiendo un sello triunfal, hasta reducirla a simple sustrato que por fuerza le trasciende. Esta idea la encontramos expresada en los antiguos iraníes, que la 'gloria', el fuego celeste, vivo y triunfal, propio eminentemente del rey, impregna sobre la tierra que la raza aria ha conquistado y que posee y defiende contra los 'infieles' y las fuerzas al servicio del dios tenebroso"[133].

LA CONCEPCION MITICA DEL PODER: SIMBOLOS Y RITOS

Podemos percibir que así como el mito fundamenta el poder los hombres actúan en política también de una manera mítica y este aspecto nos permite un nuevo acercamiento al tema de la función de los mitos, pero en este caso, políticos. "El mito le ofrece al individuo una visión coherente de la sociedad (de su pasado, su presente y su futuro) y la integración de sus aspiraciones es una finalidad colectiva transfigurada por lo 'maravilloso' de una vasta empresa común. Y a los gobernantes y a los gobernados les permite establecer la gran jerarquía de los hechos —valores y acontecimientos—; separar lo accidental y lo trivial de lo vital y básico; transformar en absoluto la relatividad efímera de lo contingente"[134].

Para García Pelayo los mitos políticos pueden cumplir funciones de integración, movilización o esclarecimiento. Los primeros sirven como elemento de unificación en torno a una creencia, cosmovisión, idea o proyecto político encarnado en un grupo, partido o movimiento que adopta una estructura y una organización perfectamente racionales, pero que se basa originariamente en mitos políticos[135].

La función movilizadora se aprecia —como descubriera Sorel— en el *pathos* (pasión) que despierta el mito y que arrastra a las multitudes, masificadas, más allá de la racionalidad de la propuesta política, que en el fondo no interesa a la mayoría. En las últimas décadas nadie —ni en la Unión Soviética— se hubiera atrevido a defender la racionalidad del marxismo, pero el comunismo —su manifestación política— movilizó multitudes enfervoriza-

das durante varias décadas. Similar ejemplo podría aplicarse al nazismo y a tantos otros movimientos políticos. Obviamente utilizamos ejemplos contemporáneos por la mayor facilidad de comprensión, pero estos fenómenos también pueden encontrarse en el pasado histórico y tampoco son ajenos al mito de Roma.

Finalmente cabe al mito una función esclarecedora dedicada a expresar sentimientos y deseos que los hombres poseen de manera vaga e imprecisa y que deben ser incorporados en un esquema interpretativo, tanto en sus partes como de una manera global. Podemos percibir como los mitos se encarnan en las instituciones favoreciendo la cohesión de la sociedad y encontrándole un sentido. Ello se lleva a cabo por medio de símbolos, palabras y ritos.

La actitud mítica se puede apreciar por una serie de ritos —hoy procedimientos burocráticos— que mantienen actualizada la función; a través de una serie de símbolos operativos, a veces combinados o modificados, pero que conservan su sustrato originario. Esto se comprueba en representaciones vinculadas al origen del Estado, de las instituciones, de personajes verdaderos semilegendarios (¿el fundador?) y aun de acontecimientos históricos que adquirieron una función mítica en el desarrollo de ese pueblo. Al analizar específicamente el mito de Roma encontraremos varios ejemplos. Podemos también hablar de un mito de Alejandro Magno o de Carlomagno, por mencionar sólo los más popularizados.

Probablemente no requieran demasiada explicación los símbolos políticos ya que bastaría una brevísima mención al Tercer Reich o a la Rusia de Stalin para tener una clara idea de los mismos aun en nuestros días. Algunos símbolos inclusive son reconocidos como de origen divino y, por ello, revelados por la divinidad.

Como los símbolos acompañan todo el proceso de desarrollo cultural de la humanidad nos permiten percibir una serie de realidades que no aparecen en un análisis meramente racionalista y esta circunstancia justificó la referencia a los símbolos imperiales, uno de los puntos importantes del estudio del mito de Roma.

Pero los mitos no dejan de expresarse a través de palabras, ya sea en narraciones de acontecimientos trascendentales o verdaderos *topos* que se repiten como modelo "fijado" del mito. En el caso que nos ocupa encontraremos, más allá del mismo nombre de la ciudad (Roma) y el papel mítico de éste, ciertas palabras claves para enunciar el mito como *civitas sancta, urbs aeterna, caput mundi, urbs sacra, Roma aeterna*. Pero, además, resulta evidente que algunas palabras adquieren un papel mágico —exorcizante— y cumplen la tarea de signos o señales que desencadenan comportamientos y actitudes casi reflejas.

En algunos casos las palabras forman parte de ritos o ceremonias que expresan y dan fuerza al mito mismo. La organización de los ritos —marchas, carteles, canciones, ceremonias, gritos—, tiene un significado que va más allá de las solas palabras y sigue ciertos procedimientos prefijados *in illo tempore* que deben repetirse idénticamente para lograr los mismos resultados. Evidentemente los ritos apuntan a lo emocional y no pretenden dar explicaciones racionales de sí mismos. Ello se aprecia aún hoy, no sólo en las ceremonias religiosas o protocolares, sino en los actos políticos. Es una verdadera liturgia mítica. Como bien describe Labourdette "los actos públicos son fiestas sagrado-profanas de religiosidad política... Todo el ritual y la simbología de un acto político denota su carácter cuasi sagrado donde oficiantes y prosélitos renuevan el compromiso y la convicción de las certezas míticas mediante múltiples conductas significativas"[136].

Ideologia y cosmovision

Los mitos políticos —artificiales y superficiales—, fabricados racionalmente, son aquellos que generalmente llamamos ideología, pues como reconoce Lévi-Strauss "nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política"[137]. José María Medrano precisa que la ideología —a diferencia del mito— coloca en primer plano la verdad o falsedad de las ideas. Esta ideología asume especialmente características maniqueas de absoluto y "totalitario", que al omitir la trasmisión mítica de los valores tradicionales disuelve los mitos, pero acepta en cambio su raíz "absolutista sacra" que le sirve para movilizar multitudes "revolucionarias". Para esta tarea necesita incorporar también rasgos utópicos, como mesiánicos, en la solución de los problemas de la humanidad. También conviene aclarar que para el autor citado la utopía ubica en primer plano el bien o el mal en la política, en cuanto principalmente es posible no alcanzar el bien. A diferencia del mito, apunta a una actitud mental; aunque la utopía convertida en realidad[138] puede asumir el papel de un mito pues, como sostiene García Pelayo "en el fondo de cada utopía hay una idea mítica"[139].

En las culturas primitivas esta forma se aprecia en los mesianismos populares semi-heréticos medievales, en las profecías apocalípticas y actualmente en el mesianismo revolucionario —escatológico— de los pueblos oprimidos[140].

En alguna otra ocasión manifestamos nuestra coincidencia con la necesidad que tiene la sociedad de asumir y/o elaborar una cosmovisión *(Weltanschaung)* —su visión del mundo— que le permita entender y explicar la reali-

dad que le toca vivir y definir los valores que la sustentan y justifican su accionar.

Como resulta obvio todo "orden político" está directamente vinculado a la cosmovisión de su época (sin que esto implique inclinarnos por un relativismo historicista) que facilita —mítica y luego racionalmente— su misión histórico-política.

En una terminología actualizada —alejada del historicismo alemán— Castoriadis ha sostenido recientemente, desde una óptica cercana al anarquismo, que "cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez más hacer de ella un conjunto significante, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente, cierto 'orden del mundo'. Esta imagen, esta visión más o menos estructurada del conjunto de la experiencia humana disponible, utiliza cada vez las nervaduras racionales de lo dado, pero las dispone según, y las subordina, a significaciones que, como tales, no se desprenden de lo racional (ni, por lo demás, de un irracional positivo) sino de lo imaginario. Esto es evidente tanto para las creencias de las sociedades arcaicas como para las concepciones religiosas de las sociedades históricas; e incluso el 'racionalismo' extremo de las sociedades modernas no escapa del todo a esta perspectiva"[141].

Estas ideas, que desde su base mítica conforman la cosmovisión, se encarnan en algún grupo o movimiento social y/o político, según lo advirtiera el filósofo español Balmes en el siglo pasado: "Una idea, aun la más grande y elevada, si no tiene una expresión sensible, un órgano por donde pueda hacerse oir y respetar, comienza por ser olvidada, queda confundida y ahogada en medio del estrépito del mundo y al cabo viene a desaparecer del todo. Por esta causa toda idea que quiera obrar sobre la sociedad, que pretenda asegurar un porvenir... no se contenta con dirigirse a los entendimientos descendiendo así al terreno de la práctica sólo por medios indirectos, sino que se empeña además en pedir a la materia sus formas para estar de bulto a los ojos de la humanidad"[142]. Esta observación ayuda a entender las diferencias significativas que encontramos entre el pensamiento puro de un autor y la percepción y difusión que una generación de intelectuales o la masa realizan de ese mismo pensamiento algunas generaciones más tarde y que son las verdaderamente importantes a nivel de historia cultural.

Para Sorel[143] y para Schmitt —que rescata este aspecto— el mito es una creencia, una fe, un entusiasmo. "Sólo en el mito está el criterio para verificar si un pueblo u otro grupo social tiene una misión histórica y si llegó su mo-

mento histórico.... Sólo así un pueblo o una clase se convierten en el motor de la historia"[144].

La conservación de un orden político dado así como los intentos de establecimiento de un nuevo orden a través de movimientos revolucionarios requieren y emplean distintos mitos para lograr su objetivo. En el caso romano, como veremos, el mito de Roma garantizaba el orden político (de raíz cósmica) mientras que los intentos "revolucionarios" y/o "progresistas" apuntaban a la pérdida o modificación de ese orden o sea al desorden.

En la medida en que aceptamos que la conducción de una sociedad política está en manos de un grupo reducido —*élite*— nos resultará más claro que éste deberá encarnar y llevar adelante los mitos políticos que le permitan cumplir la misión que le cabe, a la vez que será el encargado de teorizar ideologías sobre los proyectos políticos que la masa captará míticamente. Tal nos parece la función más significativa del mito de Roma.

A su vez, como bien percibe Voegelin[145] los períodos de teorización racional significaron, desde sus orígenes en la Hélade, la reducción de la política al mero análisis de las formas de gobierno y de las instituciones, mientras que en las épocas de crisis en que todo vacila, se desintegra y se pone en duda, resurgió una interpretación integral de la política, entendida como "ciencia de la existencia humana en la sociedad y en la historia" a la manera de la realizada por Platón y/o Aristóteles[146].

Por otra parte es evidente que otras *élites* intentarán utilizar nuevos mitos en su lucha por el poder para imponer opciones políticas alternativas, expuestas racionalmente (ideologías) pero sustentadas en los mitos. Estas nuevas *élites* revolucionarias defenderán su posición y atacarán el orden vigente para, una vez conquistado el poder, tratar de conservar el nuevo orden triunfante.

Los mitos de raíz nostálgica llamados "revolucionarios" —pese a la utilización de mitos movilizadores—generalmente son calificados de utópicos, en la medida en que intentan organizar una sociedad perfecta para el futuro.

Pero aunque parezca que la revolución trata de crear un nuevo orden, en el fondo se trata —como acertadamente observa Castoriadis[147]— de palabras nuevas para referirse a las cosas antiguas. Puede percibirse que el mito, que en la búsqueda del poder tenía un papel básicamente esperanzador ("mesiánico"), al obtenerlo, se convierte en un mito legitimador y justificatorio del poder conquistado.

Estos mitos, como nos lo demuestran los acontecimientos históricos, potencian las actividades políticas de las *élites* y especialmente de las masas, que adoptan las insignias, *slogans* y ritos de los mismos, para actuar emocionalmente, de manera exaltada hasta el heroísmo o, al menos, convencida.

Este aspecto movilizador de los mitos en la política moderna fue uno de los aportes más significativos de Sorel, quien sostuvo la tesis de que se pueden fabricar mitos —imágenes simplificadas— que aceptadas por las masas movilicen a éstas a la acción política (él se refería fundamentalmente a la huelga). Al remarcar el carácter totalizador o irracional del mito en *Reflexiones sobre la violencia* Sorel aclaraba que los mitos "no son descripciones de cosas sino expresiones de una determinación a actuar" y por ello "no puede refutarse un mito dado que, en el fondo se identifica con las convicciones de un grupo y es la expresión de esas convicciones en el lenguaje del movimiento: y en consecuencia, no puede ser analizado en partes que puedan ser colocadas en el plano de las descripciones históricas". Agregaba que si esos mitos prefabricados se realizaban en los moldes de los mitos tradicionales su poder sería mucho mayor. Sampay amplía este tema sosteniendo que "las comunidades políticas se organizan por el obrar del hombre hacia una finalidad constituida siempre por un mito; de aquí que, cuando se intenta aprehender una realidad social, debe irse rectamente a la caza del mito que conforma, como causa final, esa realidad práctica. Este mito no es un paradigma intelectual para un obrar humano consecuente, sino una decisión voluntariosa que, si bien proyecta un futuro que concita la voluntad del grupo, no es una anticipación calcada sobre esquemas racionales, porque el intelecto frena el ímpetu de la acción, mientras que el mito conjura el espíritu de sacrificio y la heroicidad del estrato social de que procede"[148].

Como acertadamente observa Labourdette "la formación de grandes movimientos masivos demuestran que las adhesiones se despiertan por motores mítico-simbólicos y no por argumentaciones racionales. Los militantes y los simpatizantes así como los adversarios manejan explicaciones míticas, y se incorporan o desertan de acuerdo con la plenitud de los mismos"[149]. Y estamos convencidos de que no debió ser distinta bajo la ocupación romana ni en los territorios donde tuvo efecto el mito de Roma.

Es posible que más que hablar de una serie de mitos sea atinado mencionar la existencia de un único mito que consolida la autoridad y el poder. Algunas de estas ideas que hemos sugerido anteriormente las reencontramos en un texto de Berdiaeff cuando sostiene que "el mito de la monarquía, en relación con el poder soberano del monarca; el mito de la democracia, relacionándose con el poder soberano del pueblo (voluntad general); el mito del comunismo, refiriéndose al poder soberano del proletariado; todos estos mitos presentaban, en el fondo, un carácter místico, incluso sin reconocerlo abiertamente, y de ordinario significaban nada más que nuevas interpretaciones del mito de la soberanía..."[150]. Estos mismos conceptos los podemos hacer extensivos al mito de Roma.

El siglo XX ha demostrado que los mitos políticos pueden, inclusive, ser fabricados racionalmente[151] y los últimos estudios de psicología social muestran claramente estas posibilidades e indican los métodos y maneras de lograrlo. Estos mitos son mala copia de los mitos *ad origine* reelaborados y utilizados especialmente por su función movilizadora.

Por otra parte los mitos tradicionales —que son pocos y conocidos— no desaparecen, sino que en épocas "racionalistas" se ocultan de la superficie para reaparecer en los períodos de crisis camuflados, pero generalmente en actitudes mucho más peligrosas, por lo desconocidas e incontroladas. Como afirmaba un autor, si negamos la existencia de los mitos, éstos se vengan.

Como ya explicáramos cuando nos referíamos a los mitos en general, éstos pueden permanecer sumergidos o camuflados en su sentido prístino durante un período de tiempo en que se imponen las concepciones racionalistas, pero resurgen con diferente intensidad, según Eliade "politizados"[152], o también evadidos hacia utopías de "ciencia ficción". En las épocas de crisis, cuando la razón fracasa, no se percibe un porvenir y el escepticismo carcome a los hombres dando por tierra con todas las explicaciones y con el equilibrio inestable que caracteriza a una sociedad política. "En estos momentos —como escribe Cassirer— se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y sojuzgado. Sigue siempre allí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón o por otra, y no pueden ya combatir a los demoníacos poderes míticos"[153].

Este resurgimiento mítico salvador —que Spengler denomina "mitos tardíos"— puede ser peligroso como lo ha demostrado la realidad histórica en más de una oportunidad. Pero aunque —después de la experiencia del "nazismo" y el "stalinismo" en sus diferentes versiones— muchos autores coinciden con Cassirer en el peligro que significan los mitos, otros consideran —criterio que compartimos— que más peligroso aún puede resultar ignorarlos.

Compartiendo la tesis de la indestructibilidad de los mitos, es sintomático que, como afirma Cencillo "cuando en una sociedad pluralista o en un determinado momento histórico dejan de presentarse mitos colectivos o nacionales, o estos mitos se reducen a ser 'el país de la libertad', pasan a ejercer la función aglutinante de aquellos mitos una serie de figuras y de realidades más modestas, pero con el mismo poder de sugestión: determinadas estrellas de cine o del deporte o determinadas clases de hombres o de profesiones (la violencia por la violencia, el gangsterismo, la vida libre y arriesgada del Lejano oeste, vagas asociaciones secretas, o de tipo militar, o dominador a esca-

la mundial —James Bond— etc.). Por muy modesto que sea el valor de estos mitos y por muy escaso que resulte su contenido filosófico, no cabe duda de que a falta de otros mitos, cuando el horizonte de las creencias ha quedado desmantelado por el escepticismo y el positivismo industrial y comercial, estos mitos, por desgracia también comerciales, vienen a llenar el vacío inmenso que dejaron otros cuya función no podía quedar sin ejercicio"[154].

Pero nosotros consideramos que todos estos mitos políticos modernos prefabricados son desvirtuaciones, o en todo caso facetas, del mito original manifestado como "mito de Roma", sin el cual no existirían. Por ello, con las explicaciones previas y teniendo en claro que la idea de Roma fue una noción muy fluida que se fue precisando a través del tiempo, analizaremos la formación, consolidación y decadencia de una de las manifestaciones míticas más importantes y que nosotros estimamos esencial para comprender esta temática: el mito de Roma.

NOTAS

1 Cit. Guardini, R., *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política,* Madrid, Rialp, 1948, pág. 44.

2 Cfr. su *Antropología filosófica,* México, F.C.E., 1968, esp. pág. 124 y *El mito del Estado,* México, F.C.E., 1985, espec. pág. 60.

3 Cfr. Campbell, J., *El poder del mito,* Barcelona, Emecé, 1991, pág. 54 y ss.

4 Laplantine, F., *Las voces de la imaginación colectiva,* Barcelona, Gedisa, 1977, pág. 61 y ss.

5 Scheler, Max, *El santo, el sabio, el héroe,* Bs. As., Nova,1961, pág. 33.

6 Entendemos por "teología política" el intento de legitimación religiosa de un orden político. Este concepto es útil para entender la antigüedad greco-romana como parte de la concepción misma del "Estado" y como una "metafísica del *cosmos* y del orden socio-político" propia de un mundo que no separaba lo político de lo religioso. El cristianismo con sus creencias trascendentes, escatológicas y de una esfera religiosa ajena al "Estado" diluyó esta concepción hasta que Constantino y Teodosio favorecieron la elaboración de una nueva teoría política del "Estado" por Eusebio (Cfr. Wiedenhofer, S., *Teología política in Germania,* en: *Studia Patavina,* XXII, 1975, 3, pág. 563 y ss.). Esta temática fue retomada en este siglo —fundamentalmente en Alemania— por Carl Schmitt y luego —en una visión politizada— por teológos como G. B. Metz, J. Motmann y W. Pannenberg entre otros. Juan Beneyto en su estudio sobre el tema la denomina "teología política mitogenética" porque crea mitos que legitiman el orden político.

7 Cit. San Agustín, *La Ciudad de Dios,* VI-5.

8 En contra Koslowski, que sostiene que "la teología política como manifestación de Dios en un principio político queda excluida. Como sujeto de la historia Dios se manifiesta sólo como Cristo, el Hijo hecho Hombre. Si Dios se manifiesta en Cristo no sólo como en su representante creado, sino como Dios mismo, ahora, en la historia sucesiva, no puede manifestarse en un principio creado, sea la *Dea Roma*", la raza germánica o el proletariado como sujeto histórico. Si por otra parte la Sagrada Escritura es la verdadera revelación de Dios, no puede ser políticamente funcionalizable, porque precede absolutamente todo mito político, todo *chresimon pseudos* platónico. Toda teología política en el sentido antiguo que subordina el valor de la verdad de la religión a su utilidad política, queda excluida". *Politischer Monotheismus oder Trinittslehre* en *Taubrs edit. Der Fürst diser Welt,* Munich, 1983. Cit. Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teología política de Carl Schmitt,* Brescia, Morcelliana, 1990, pág. 622.

9 "Toda gran cuestión política depende de una fundamental cuestión teológica", en *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.*

10 "Causa estupor observar cómo al afrontar cualquier problema político uno se encuentra siempre con la teología", *Las confesiones de un revolucionario.*

11 "Todos los conceptos más importantes de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados", *Teología política.*

12 Cfr. por ejemplo, con la ceremonia fundacional de Roma. El aspecto mítico, en este contexto, lo rencontramos en Fortescue *(The Governance of England)* quien retoma el mito fundacional troyano en una versión no romana.

13 Cfr. Nicoletti, M., *Trascendenza e potere...,* op. cit., pág. 582 y ss.

14 Cfr. Dumezil, G., *Mythe et Epopée I. La ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* Paris, 1968, pág. 432.

15 Reszler, A., *Mitos políticos modernos,* México, F.C.E., 1984, pág. 296.

16 Sin perjuicio de conocer el disenso de los sofistas "pactistas" y de la múltiple literatura política voluntarista posterior tanto a favor como en contra que, en nuestra opinión, no modifica los aciertos de los "padres de la filosofía de Occidente".

17 Hoy casi ningún estudioso defendería un "milagro griego" en el sentido iluminista o hegeliano.

18 ¿Qué integraban los *zoon politikon* de Aristóteles, que a su vez se regía por sus propias normas políticas o pedagógicas? en *Platón.*

19 Cfr. Caturelli, A., *Principios metafísicos del orden político natural,* en verbo, 228 y 229, noviembre y diciembre de 1982. Interesantes observaciones sobre algunos aspectos de su funcionamiento en: Palacio, E., *Teoría del Estado,* Bs. As, G. Kraft, 1962.

20 Cfr. por ejemplo Vernant, Jean P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Bs. As, EUDEBA, 1965.

21 Berger-Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Bs. As, Amorrortu, 1991, pág. 133 y ss.

22 Cfr. los aportes de Morales Navarro, J., *El pensamiento político en sociedades sin Estado dentro del marco de un nuevo concepto de historia*, en *Anuario Filosófico*, Navarra, XXII, 1989, I, pág. 164 y ss., como también las interesantes consideraciones de Elorduy, *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, Espasa Calpe, 1944, pág. 122 y ss.

23 *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa Calpe, pág. 38.

24 Ortega y Gasset, J., *Las Atlántidas y el Imperio romano*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pág. 99.

25 Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, I, pág. 254 y ss.

26 Cfr. con el nombre de Roma, para nuestro mito. La importancia del nombre también es analizada por Guardini en su ensayo sobre el poder donde expresa: "tanto los mitos como las leyendas nos hablan del saber que da poder. El que conoce el nombre de una cosa o de una persona tiene poder sobre ella. Piénsese en todo lo que significan el encantamiento, los conjuros, las maldiciones. En un sentido más hondo, el saber que da poder es un saber acerca de la esencia del universo, del misterio del destino, del curso de las cosas humanas y divinas. Es aquel saber por medio del cual son dueños del mundo los dioses que lo gobiernan, saber que, en el relato de la tentación del Génesis, introduce Satán en las palabras de Dios, para confundir el verdadero sentido del conocimiento del bien y del mal", Guardini, R., *El poder*, Madrid, Cristiandad, 1977, pág. 22 y ss.

27 Castoriadis, C., *op. cit.*, I, pág. 256 y ss.

28 Ortega y Gasset lo llamaría con un lenguaje más secularizado "un proyecto en común".

29 Barnes, B., *La naturaleza del poder*, Madrid, Pomares-Corregidor, 1990, pág. 11.

30 Guardini, R., *op. cit.*, pág. 23.

31 Rosinski, H., *El poder y el destino humano*, Bs. As., Paidós, 1967, pág. 29 y ss.

32 Idem, pág. 44.

33 Guardini, R., *op. cit.*, pág. 14 y ss.

34 Berdiaeff, N., *Reino del Espíritu y Reino del César*, Madrid, Aguilar, 1958, pág. 86.

35 Esta posición es compartida por gran cantidad de autores. Baste señalar —sin pretender ser exhaustivos— a los ya citados Guardini y Berdiaeff y agregar a Ellul, a García Pelayo y en nuestro país al sociólogo José E. Miguens.

36 Caillois, R., *El hombre y lo sagrado*, México, F.C.E., 1942, pág. 99.

37 Ellul, J., *Los nuevos poseídos*, Caracas, Monte Avila, 1978, pág. 274 y ss.

38 "Que en principio significa tiempo o período, por ejemplo en el sentido del período del mundo, pero que puede también expresar la duración inmutable y la eternidad. Como personificación del *eon* es el principio de lo eterno e invencible fuerza creativa, señor del tiempo y de la eternidad", s/ Lurker, M., *El mensaje de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1992, pág. 132.

39 Caillois, R., *op. cit.*, pág. 106.

40 Pucciarelli, E., *El tiempo en el mito*, en *Escritos de Filosofía*, III, 1979, pág. 240.

41 Eliade, M., *Sobrevivencia y "camouflage" de los mitos*, en *Diógenes*, 41, marzo 1963, pág. 21.

42 Es Eliade quien nos demuestra como no solamente en las sociedades arcaicas sino también en las europeas, cuando surge una innovación, para imponerla, se la presenta como un "retorno a los orígenes". Véase su *Sobrevivencia y "camouflage"...*, op. cit., pág. 15. A esta reflexión podríamos agregar que la misma característica nostálgica también se aprecia en la historia occidental con la aparición de las herejías, que también justifican su heterodoxia en la tesis de "volver a los orígenes"; o los integristas, a la tradición.

43 En su *Fenomenología de la religión*, México, F.C.E., 1964, pág. 339.

44 Pieper, J., *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, pág. 20.

45 Giqueaux, E., *Hacia una nueva definición esencial del mito*, Bs. As., Juárez, 1971, pág. 188.

46 García Pelayo, M., *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 106.

47 Laplantine, F., *op. cit.*, pág. 44.

48 Eliade, M., *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968, pág. 23.

49 Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad.* Madrid, B.A.C., 1970, pág. 8.

50 Rezler, A., *op. cit.*, pág. 9.

51 Zunini, G., *Homo religiosus*, Bs. As., EUDEBA, 1977, pág. 74.

52 Según las fuentes que nos han llegado el rey proclamaba: "He aquí un nuevo día, de un nuevo mes, de un nuevo año; hay que renovar lo que el tiempo ha gastado". Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1979, pág. 65.

53 Eliade, M., *El mito...*, op. cit., pág. 84 y ss.

54 Reszler, A., *op. cit.*, pág. 283 y ss.

55 García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 137.

56 Lurker, M., *op. cit.*, pág. 127 y ss. El cristianismo también ha asumido este llamado "mito del centro" en la medida que en las representaciones de Cristo —especialmente el *Pantocrator*— el espacio central se reserva para el Creador, inclusive con una aureola circular o rodeado de círculos concéntricos. Para mayores datos que nos alejarían del hilo de nuestra narración véase Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, pág. 124. Finalmente todas las narraciones, representaciones o leyendas vinculadas a los lugares perfectos: el paraíso, la Jerusalem celeste, los identifican con el círculo, símbolo de la perfección, sin aristas ni saliencias. Cfr. también Lurker, M., *op. cit.*, pág. 125.

57 Cassirer, E., *op. cit.*, t. II, pág. 92.

58 Cfr. Exodo III-5: "No te acerques aquí, quítate el calzado de los pies, pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa" dice el Señor a Moisés. Lurker, en su reciente obra, avanza mucho más allá con sus investigaciones cuando comprueba que "en latín son palabras etimológicamente relacionadas las de *templum* (templo) y *tempus* (tiempo), ambas con el significado básico de cortar, separar. (Cfr. el verbo griego *temno* = cortar). El templo fue originariamente el círculo de observación de los augures, delimitado en el cielo; es decir, el que servía para la observación del vuelo de las aves. Más tarde designó el área consagrada, el espacio sagrado e incluso el universo, como en la frase *hoc omne templum*. En este lugar de observar el cielo podía entrar también el tiempo, de manera que *templum* responde al aspecto espacial del círculo del horizonte y *tempus* al aspecto temporal del mismo" s/ Lurker, M., *op. cit.*, pág. 131. Es por demás conocido el respeto del lugar sagrado por otras religiones, bastaría recordar que muchas iglesias cristianas fueron habilitadas en lugares sagrados de antiguos templos paganos y la catedral de Santa Sofía en Constantinopla se convirtió en una mezquita musulmana.

59 Cfr. Campbell, J., *El héroe de las mil caras*, México, F.C.E., 1959, pág. 47 y Guenon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As., EUDEBA, 1969, pág. 51 y ss.

60 Cfr. Gusdorf, G., *Mito y metafísica*, Bs. As., Nova, 1960, pág. 61 y las interesantes apreciaciones de Lurker cuando expresa que "con el desarrollo del yo, es decir de su propia conciencia, el hombre se ve expulsado del centro conquistado en los orígenes (el paraíso, en el lenguaje del mito). Todo crecimiento, toda concientización, se realiza de adentro hacia afuera. El hombre se experimenta a sí mismo como centro de un ciclo vital que se va haciendo mayor; pero reconoce que ya no sigue ocupando el centro absoluto" s/ 184. Lurker, M., *op. cit.*, pág. 126.

61 Generalmente circular, ya que el círculo simboliza el retorno constante de los días y de las estaciones; del tiempo. Cfr. Lurker, *op. cit.*, pág. 131. El mismo autor observa que en los primeros tiempos históricos la figura circular aparece de manera seguida como imagen del ombligo del mundo (*op. cit.*, pág. 127), convertido en "sagrado" se ordena el espacio externo, desconocido e indeterminado (caótico, misterioso, informe, embrujado; "lo profano"). Es la diferencia entre el *Cosmos* y el *Caos* de la mitología griega.

62 Gusdorf, G., *op. cit.*, pág. 63.

63 Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983, pág. 43. Estas expresiones nos recuerdan por otro lado las observaciones sobre el "centro del mundo" subterráneo, posesión del Dueño del Mundo (el mítico reino de Agartha) y su manifestación periódica exterior en distintas comarcas históricas, que refieren sugerentemente Ossendowski, F., *Bestias, hombres, dioses*, Bs. As., Santiago Rueda, 1946, espec. cap. V *(El misterio de los misterios: el Rey del mundo)* y Guenon, R., *El Rey del Mundo*, Madrid, Cárcamo, 1987. Cfr. también las referencias de Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pág. 40, en relación con otras observaciones vinculadas a este tema, como que los cimientos de los templos —ubicados en el centro del mundo— se hunden profundamente en las regiones inferiores y a su vez son réplicas de vínculos entre la Tierra y el Cielo.

64 Eliade nos informa que "el mapa de Babilonia muestra la ciudad en el centro de un vasto territorio circular orillado por el río Amargo..." (Eliade, M., *El mito ...*, op. cit., pág. 19), que por ser un espacio sagrado no se elige, sino que se encuentra. Una vez hallado debe ser consagrado mediante una serie de ritos antiquísimos que pretenden repetir la creación originaria *(in illo tempore)* separando y connotando —en términos de Castoriadis— ese espacio sagrado *(cosmos-templa)* del resto (profano-*caos*), pero a la vez tomando posesión *(imperium)* de esa tierra a modo de conquista. Ver Eliade, *Prestigios del mito cosmogónico*, en *Diógenes*, 23, pág. 9.

65 Cirlot, J. E., *Diccionario...*, op. cit., pág. 134.

66 Cfr. nuestro *Algunos aportes sobre una pequeña ciudad transformada en un un gran Estado: el caso de Moscú*, presentado en *II Jornadas de Historia de Europa*, Córdoba, 1983.

67 La *traslatio*, que encuentra sus fundamentos más antiguos en la profecía de Daniel que analizaremos en el próximo capítulo, se convierte en un módulo interpretativo de la historia; un módulo que, en períodos separados largamente, se repite, por dar solamente un nombre significativo del siglo XVIII en Voltaire (en la *Introducción al siglo de Luis XIV*, 1751) con intención de mostrar que los imperios, como las ciencias, se difunden por varias provincias, en un movimiento que va del Oriente a Grecia y por todo el occidente: primero en la Roma de Augusto, después la Florencia de los Médicis y finalmente el París del cardenal Richelieu y del rey Luis XIV, Siniscalco, P., en la sesión introductoria del III Congreso *Da Roma alla Terza Roma* el 21 de abril de 1983. Similares ideas para el origen palatino en Dumezil, G., *La religion romaine archaique*, Paris, Payot, 1966, pág. 472.

68 Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados políticos*, Madrid, Cristiandad, 1966, pág. 34.

69 El antropólogo Bronislaw Malinovski —en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*— nos aporta ejemplos tomados de sus estudios en las islas Trobriand que confirman que todo ese sistema institucional y aun vital tiene sus raíces en la mitología.

70 Sto. Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, Bs. As., Editora Cultural, 1945, I, 14.

71 Las comunidades primitivas han sido idealizadas por muchos antropólogos anarquistas o "roussonianos" que pretenden sostener que originariamente eran igualitarias, sin propiedad ni clases y básicamente sin autoridad. En la medida que aceptamos la politicidad natural del ser humano defendemos coherentemente que toda comunidad —por más rudimentaria que fuera— tenía algún modo de autoridad y no era anárquica, sin perjuicio de que aceptemos que la estratificación social y la propiedad pudiera ser motivo de un desarrollo posterior.

72 Claramente lo expresa el poema súmero *Enuma Elish* cuando pone en boca de los dioses: "Te hemos concedido la realeza sobre el universo entero" (IV-10. Cit. Pritchard, J., *La Sabiduría del Antiguo Oriente,* Barcelona, Garriga, 1966, pág. 36).

73 Para Toumanoff, en cambio, su origen es más antiguo y debe rastrearse en el paleolítico, en las organizaciones pre-tribales entendidas como las formas más antiguas de sociedad, que sirvieron de basamento a las primeras monarquías cosmogónicas. Cfr. Toumanoff, C., *The social myth: Introduction to Byzantinism,* Roma, Viella, 1984, esp. pág. 10.

74 Cfr. Alonso del Real, C., *Las más antiguas formas de mando,* en *Revista de Estudios Políticos,* Madrid, 101, septiembre-octubre 1958, pág. 71 y ss.

75 Tal, por ejemplo, la antigua tesis del inglés Robert Filmer en *El Patriarca.*

76 Sobre este tema es obligada la referencia a la ya citada obra de Campbell, J., *El héroe...,* op. cit., que, pese a su visión excesivamente psicoanalítica, superada en parte por el propio autor en obras siguientes, aporta gran cantidad de material y sugerencias sobre el tema que nos ocupa.

77 Cfr. Eliade, M., *El mito...,* op. cit., pág. 130.

78 Esta explicación anula la tesis marxista sobre el origen del Estado vinculada a la aparición de las clases sociales y a la explotación de éstas.

79 En Súmer —como lo establece el poema *Enuma Elish* ("Cuando en lo alto") las divinidades supremas —An y Elil— habían repartido las ciudades entre los dioses y éstos elegido a sus representantes en la tierra, los *patesi.*

80 Dawson, C., *Religión y cultura,* Bs. As., Sudamericana, 1953, pág. 129 y ss.

81 En la que según los estudios especializados de Kramer comenzó el desarrollo histórico propiamente dicho, consecuencia de la "revolución agraria". Cfr. su *La historia empieza en Súmer,* Barcelona, Aymá, 1958.

82 Frankfort, H y H. A. - Wilson, J. A. - Jacobsen, T., *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia,* México, F.C.E., 1967, pág. 170 y ss.

83 García Pelayo, M., *op. cit.,* pág. 17, nota 18.

84 Cabe aclarar que usaremos este término, a falta de otro mejor, únicamente en su acepción etimológica y más amplia de "gobierno de uno solo".

85 Obviamente esta concepción parecerá "antidemocrática" a las interpretaciones políticas modernas, más preocupadas por el equilibrio, distribución y alternancia en el poder, que por el sustento y la continuidad del mismo o por la preservación de un "orden político" que ni siquiera llegan a percibir.

86 Ellul, J., *op. cit.*, pág. 85.

87 Yamaguchi, M., *La realeza como sistema de mitos. Un ensayo de síntesis*, en *Diógenes*, 77, enero-marzo 1972, pág. 59 y ss. Nos parece de interés transcribir, por su relación indirecta con el tema, el párrafo siguiente del mismo texto: "El sistema de la realeza como institución política se está abandonando en todas partes del mundo, pero esto no significa que se estén apartando las equivalencias morfológicas de la realeza. El defecto más grave de las sociedades democráticas consiste en que no han logrado satisfacer el deseo de las masas de reencontrarse en un símbolo central que sea la fuente de todo valor y en el que pueda encarnarse y realizarse el destino de la nación, necesidad que se satisfizo en otro tiempo en la realeza".

88 Morales Navarro, J., *El pensamiento político en sociedades sin Estado...*, op. cit., I, pág. 169.

89 Recuérdese la leyenda de Etana en Babilonia, cuyas insignias descienden de los cielos según confirma el texto: "Cetro, corona, tiara y báculo yacían en los cielos a los pies de Anu. Nadie había para aconsejar al pueblo. Entonces la realeza descendió del cielo". Cit. Pritchard, J., *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1955, pág. 114. (Hay edic. castellana. Barcelona, Garriga). El sumerólogo Samuel N. Kramer al analizar unas tablillas de Ur halló unos cuantos símbolos antiquísimos del poder real, a saber: la corona sublime y permanente, el trono real, el cetro sublime, el santuario sublime (cit. Campbell, J., *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*, Madrid, Alianza, 1991, pág. 138). A su vez en el *Manava-Dharma-Sastra* se relata que "cuando el mundo estaba sin rey para protección de todos. Lo hizo de las eternas partículas de Indra y del viento, de Yama, del sol y del fuego, y por haber sido formado de fragmentos de todos esos dioses, el rey sobrepasa a todos los seres en esplendor". *The Laws of Manu*, Oxford, 1954. Y entre los persas encontramos una inscripción que relata "Ahura Mazda, el creador del Cielo y de la Tierra, hizo al rey de los persas 'gobernante de esta grande y ancha tierra'. Lo convirtió en el 'único para ser gobernante de muchos'; lo hizo rey de muchas tierras y lenguas (para reinar) sobre los montes y llanuras de este lado del mar y más allá de él". Cit. Toynbee, A., *Estudio de la historia*, Bs. As., Emecé, 1960, VII-I, pág. 78.

90 Frankfort, H., *Reyes y dioses*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, pág. 259. Así recoge una antigua inscripción: "Cetro, corona y bastón de mando/ Estaban (todavía) colocadas ante Anu en el cielo/ Por lo que no había ningún consejo de su pueblo (es decir de la realeza)/ (Entonces) la realeza descendió del cielo". Cabe hacer notar que el texto recalca que el poder de la realeza existía desde el principio, pero, representado por las insignias reales, ante la divinidad en el cielo, y sólo cuando el dios lo quiso las envió para instaurar el orden en la tierra.

91 Campbel, J., *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*, op. cit., pág. 65.

92 Este tema ha sido detalladamente analizado por J. Coppens en *La relève apocalyptique du messianisme royal*, Leuven University Press, 1979, en que aporta gran cantidad de datos sobre el uso del término "rey" por los profetas (Jeremías X,7,10; XLVIII,15; XLIX,36; LI,57; Ezequiel XX,33; Isaías XXIV,23; XXXIII,17,22; XLI,21; XLIII,15; XLIV,6; LII,7; Abadías 21; Sofonías III,15; Malaquías I,5,14; ; Zacarías XIV,9,7; Miqueas II,13; IV,7. Probablemente sea Amós quien más recalque la teocracia del "pueblo elegido" cuando considera a *Yavhé* no solamente el dios de Israel sino de todos los pueblos y de toda la historia. También se refiere a su utilización en el Nuevo Testamento en directa alusión a Jesús "rey de reyes" (Mateo I-5, II-2, II-6, XXI-5, XXV-34,40, XXVII-11,29,37,42; Lucas I-32, I-79, II-l4, II-32; I Timoteo, 17 y VI,15) y específicamente en el Apocalipsis, que es el más abundante: III-21; IV-2,3,5,6,9,10; V-1,7; V-6; VI-16; VII-10,11,15; VII-17; VIII-3; XII-5; XIV-4; XX,11,112; XXI-5; XXII-1,3. Igual concepción teocrática y teocéntrica la encontramos mucho más tardíamente en Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, V, 57, y en Filón, *De spec.* I y II, 224 y como resalta Peterson "son evidentes las consecuencias político-teológicas de la transformación del monoteísmo judío en una monarquía cósmica: el pueblo judío adquiere el rango de sacerdote de "todo el género humano", Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, pág. 32.

93 En la versión Denkart se lee: "Aquello contra lo cual el Espíritu Destructor lucha con más violencia es la reunión plena de las dignidades *(xwarr)* de la realeza y de la Buena Religión en una persona, pues tal conjunción ha de destruirlo. (Porque si el supremo poder de la dignidad de la Buena Religión se hubiese unido al supremo poder de la dignidad de la realeza en Yam, o si el supremo poder de la dignidad *[de la realeza]* tal como existía en Yam, se hubiese unido al máximo poder de la dignidad de la Buena Religión en Zoroastro, entonces el Espíritu Destructivo, habría llegado a una rápida destrucción, la creación habría escapado al Agresor, y la deseada rehabilitación habría sido llevada a cabo en los *(dos)* mundos. *(Pues)* cuando quiera que en este mundo la piedad está ligada con el buen gobierno en un único gobernante piadoso y bueno, entonces el vicio se debilita y se acrece la virtud, la oposición decrece y la cooperación aumenta, hay más santidad y menos maldad entre los hombres, los buenos prosperan y prevalecen y los malos son refrenados y privados de soberanía, el mundo es próspero, pero toda la creación se regocija y el pueblo común vive en la abundancia; y por todo esto está el mundo bien ordenado y adornado. Cuando estas dignidades se junten en un hombre, entonces el Agresor será vencido por completo y la creación salva y purificada". Cit. Zaehner, R. C., *Las doctrinas de los magos*, Bs. As., Lidiun, 1983, pág. 92 y ss.

94 En Goodenough, E., *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship, Yale Classical Studies*, I, 1928, pág. 76 o en Delatte, L., *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogéne et Sthénidas*, Paris, Droz, 1942, pág. 26, n. 2 y pág. 47.

95 En M. G. H. L. d. L., III, pág. 667 y ss. Cit. Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 59.

96 Cfr. Kantorowicz, E., *op. cit.*, pág. 57.

97 De Francisci, P., *Arcana Imperii*, Milano, Giuffrè, 1948, III, II, pág. 369.

98 Dawson, Ch., *Religión y cultura*, Bs. As., Sudamericana, 1953, pág. 133.

99 Guardini, R., *El Mesianismo...*, op. cit., pág. 117 y ss.

100 Caillois, R., *op. cit.*,pág. 101.

101 Idem, pág. 101.

102 Idem, pág. 100.

103 D'Ors, A. Cit. Guardini, R., *El Mesianismo...*, pág. 48.

104 Cfr. Campbell, J., *El héroe...*, op. cit., pág. 310.

105 Elorduy descubrió el parentesco etimológico entre el sánscrito *vahana* y el latín *vexillum* que proviene de la misma raíz *veho* (llevar), convirtiendo de este modo a las insignias *(vexillum)* a la vez en emblemas y "vehículos de la divinidad". *La idea de Imperio en el pensamiento...*, op. cit., pág. 280.

106 Berdiaeff, N., *Reino del Espíritu y Reino del César*, Madrid, Aguilar, 1953, pág. 79.

107 Cfr. Bloch, M., *Los reyes taumaturgos*, México, F.C.E., 1988.

108 Berdiaeff, N., *op. cit.*, pág. 84.

109 Cfr. nuestro reciente *Historia, profecía y política. Roma y los grandes imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel*, presentada en *IV Jornadas de Historia de Europa*, Universidad del Museo Social, Bs. As., 1993.

110 Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968, pág. 87 y ss. Para esta interpretación en el mundo medieval véase Bayard, J. P., *Sacres et couronnements royaux*, Paris, Guy Trédaniel - Edic. De la Maisnie, 1984, esp. pág. 23 y ss.

111 *Los arcanos mágicos del tarot*, Introd. de Hans von Balthazar, Barcelona, Herder, 1987, pág. 109.

112 Cfr. nuestro ya citado *Historia, política y profecía...*

113 *Summa super decretalibus*, al c. 14, X-1, 29, n. 29.

114 Kantorowicz, E., *op. cit.*, pág. 372 y 373 respectivamente.

115 Kohn, H., *El siglo XX*, México, Reverte, 1960, pág. 138.

116 Guardini, R., *El poder*, op. cit., 1977, pág. 23.

117 Toynbee, A., *Estudio de la historia*, Bs. As, Emecé, 1957, VII-I, pág. 76.

118 Cfr. Rosenblum, J., *Les trois Romes*, en *Bulletin Budé*, octubre 1971, 3, pág. 384.

119 Fedele, P., *La tradizione di Roma nel Medioevo*, en *Atti Accademia dei Lincei*, CCCXXXII, 1935, XIII, IV-7, pág. 428.

120 Kohn, H., *op. cit.*, pág. 135.

121 Cfr. Voegelin, E., *Nueva ciencia...*, op. cit., esp. pág. 204.

122 Cit. Toynbee, A., *Estudio de la historia*, op. cit., VII-1, pág. 78, nota 1.

123 El orientalista H. Lewy opina que los babilonios y caldeos arameos concentraban su nacionalismo alrededor de Marduk como dios nacional, la dinastía asiria arameizada perseguía el ideal de imperio universal. Nabucodonosor trató de conciliar las dos ideologías. Nabonidos optó por el ideal de imperio universal apoyándose en los arameos que veneraban al dios Sin favoreciendo los tres centros lunares: Ur, Harrán y Telma. Cfr. Garelli, Paul, *El Próximo Oriente Asiático*, Barcelona, Labor-N. Clio, 1974, t. II, p. 176.

124 Cfr. Cumont, F., *L' eternité des empereurs*, en *Revue Histoire Litteraire*, I, 1896, pág. 540, nota 2.

125 Barker, E., *El concepto de Imperio*, en Bailey, Cyril, *El legado de Roma*, Madrid, Pegaso, 1947, pág. 58.

126 Mastino, A., *Orbis, Kosmos, Oikoimene*, en *Da Roma alla Terza Roma*, Edicione Scientifiche Italiane, III, 1986, pág. 63.

127 La mayoría de las inscripciones victoriosas de los reyes de Asur comienzan con el enunciado "Dios marcha delante de mí" y concretamente una de ellas afirma: "Bajo la orden de Asur, el gran señor y de Nergal, quien marcha delante de mí, preparé, el 3 del mes de Sivan, una tercera expedición contra el país de Zamua". Cit. Elorduy, E., *La idea del Imperio en el pensamiento español ...*, op. cit., pág. 279.

128 Lurker nos revela que la orientación hacia las cuatro comarcas del mundo puede rastrearse en los cuatro ríos del Paraíso bíblico (Génesis II, 10-14) y agrega que en los cuatro seres vivientes el profeta Ezequiel aclara que "cada uno iba de frente hacia adelante" (I-12), o sea hacia los cuatro puntos cardinales (Lurker, M., *op. cit.*, pág. 127). También la mitología de la India y del Tibet identifican los cuatro puntos cardinales con los cuatro *Maharahas* ("grandes reyes") que presiden los cuatro puntos cardinales, pensamiento que reencontramos en la *"swástica"*. Cfr. Guenon, R., *El Rey del mundo*, op. cit., pág. 97.

129 Cfr. Labat, R., *Monarchie assyro-babylonienne. Le caractere reliegieux de la monarchie assyro-babilonienne*, Paris, 1939.

130 En Pritchard, J., *Ancient Near Eastern Texts*, pág. 316. Cit. Murray, O., *Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1981, pág. 233. Cfr. Widengren, G., *The sacral kinghship of Iran*, en *Numen*, supl. 4, Leiden, 1959, pág. 242 y ss.

131 Cfr. Cerfaux, L. - Tondriau, J., *Un concurrent du christianisme; Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Bibl. Theol., serie III-5, Paris-Tournai, 1957. Entre los múltiples trabajos dedicados al tema citemos a modo de orientación: Baldson,

J. R. V. D., *The divinity of Alexander, Historia*, I, 1950, pág. 363 y ss.; Diskalakis, A., *The deification for Alexander the Great and his plans for a Greco-Asian empire, E.E. Ath.*, 120, 1959/60, pág. 35 y ss. y para el período posterior: Goodenough, E., *The political philosophy of Hellenistic Kinghship, Yale Class. Studies*, I, 1928, pág. 55 ss.

132 Además de la ya citada obra de Cerfaux-Tondrieu véase, a modo de ejemplo, Treves, P., *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano- Napoli, 1953; Montengro Duque, A., *La política del Estado universal de César y Augusto a través de La Eneida de Virgilio*, en *Revista de Estudios Políticos*, XXXIII, 53, setiembre-octubre 1950, pág. 57 y ss.; Hammond, M., *Hellenistical Influence of the Structure of the Augustan principate*, Mem. American Academy in *R. XVIIII*, 1940, pág. 25 y ss.; La Penna, A., *Orazio e la ideologia del Principato*, Torino, Einaudi, 1963 y nuestro *La restauración augustea en Virgilio y su obra*, en *Actas del VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Bs. As., 1982.

133 Evola, J., *Rivolta contra il mondo moderno*, Roma, Méditérranée, 1969, pág. 195 y ss.

134 Reszler, A., *op. cit.*, pág. 291 y ss.

135 Cfr. García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 25.

136 Labourdette, S., *Mito y política*, Bs. As., Troquel, 1987, pág. 131 y ss.

137 Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Bs. As., EUDEBA, 1980, pág. 189. El colega Luis Bandieri precisa la ideología como el sistema de ideas —y sobre todo de creencias— que revela la realidad del mundo y a la que debe sujetarse la conducta personal, remarcando algunas notas peculiares, como su aspecto reductor y utópico en la medida en que promete una solución definitiva.

138 Este fue el caso de la "sociedad comunista" de la U.R.S.S.

139 García Pelayo, *op. cit.* , pág. 85.

140 Nosotros señalamos en varias oportunidades que esta característica mesiánica es la que parecen querer asumir los restos del marxismo en América Latina, aprovechando la religiosidad popular de las masas y la "teología de la liberación" importada de los teólogos alemanes y de las usinas revolucionarias francesas.

141 Castoriadis, C., *op. cit.*, t. I, pág. 258 y ss.

142 Balmes, J., *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Bs. As., Emecé, 1945, pág. 257 y ss.

143 Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Paris, 1908, pág. 319.

144 Cit. Nicoletti, M., *Trascendenza e potere...*, op. cit., pág. 219.

145 Voegelin, E., *Nueva ciencia de la...*, op. cit., pág. 10/11.

146 Cfr. nuestro *La revolución del 404 a C. en Atenas en el contexto de la crisis de decadencia de la polis*, en *Memorias de Historia Antigua*, Universidad de Oviedo, VIII, 1987, pág. 87 y ss.

147 Castoriadis, C., *op. cit.*, 1983, t. I, pág. 210.

148 Sampay, A., *Introducción a la teoría del Estado*, Bs. As., Bibliográfica Omeba, 1964, pág. 230.

149 Labourdette, S., *op. cit.*, pág. 135.

150 Berdiaeff, N., *op. cit.*, pág. 75 y ss.

151 Cfr. Sotelo, I., *¿El fin del mito político?*, en *Razón y fe*, Madrid, junio-agosto 1993, t. 228, pág. 66 y ss.

152 Eliade, M., *Los mitos del mundo contemporáneo*, Bs. As, Almagesto, 1991, pág. 25.

153 Cassirer, E., *El mito del...*, op. cit., pág. 331.

154 Cencillo, J. L., *Mito. Semántica y realidad*, op. cit., pág. 13.

Capitulo III

La formacion del mito

La fundacion de Roma

El primer aspecto que debemos analizar respecto de la idea de Roma y su mito es la cuestión de los orígenes, cuya importancia se acrecienta al concebirlo como un mito fundacional.

Una primera aproximación a esta búsqueda nos permite percibir que existen dos leyendas sobre el origen de Roma —entendidas como textos narrativos de un mismo mito—, con distintas variantes: la llegada del troyano Eneas al Lacio y la fundación de la ciudad de las siete colinas por Rómulo, narraciones que no necesariamente nacieron y se desarrollaron juntas.

El más antiguo testimonio literario de la primera leyenda fundacional —la referida a Eneas— pertenece a Dionisio de Halicarnaso quien, según un autor, "llena un vacío histórico de casi tres siglos y de esa manera articula el plano mítico con el histórico"[1]. Dionisio de Halicarnaso —que escribió a comienzos de nuestra era— narra sintéticamente que "por esta época, los troyanos que habían huido de Troya con Eneas después de la toma de la ciudad, arribaron a Laurento, situada en la costa de los aborígenes del mar Tirreno,

no lejos de la desembocadura del Tiber. Después de recibir de los aborígenes un territorio para su residencia y cuantas cosas pidieron, fundaron una ciudad sobre una colina no lejos del mar y le dieron el nombre de Lavinio. Poco tiempo después, cambiaron su antiguo nombre y junto con los aborígenes, fueron llamados latinos por el rey de su país. Y dejando Lavinio, en unión con los nativos de esa región construyeron una ciudad mayor amurallada, a la que llamaron Alba; partiendo de ella, fundaron también muchas otras ciudades, las de los llamados latinos priscos, la mayoría de las cuales todavía estaban habitadas en mi época. Dieciséis generaciones después de la toma de Troya, enviaron una colonia a Palanteo y Saturnia, donde los peloponesios y los arcadios habían establecido su primera residencia y todavía quedaban algunos rescoldos de la antigua raza; se instalaron en estos lugares, rodeando Palanteo con una muralla, de modo que por primera vez recibió forma de ciudad. A esta fundación le dieron el nombre de Roma por Rómulo, que fue el que condujo la colonia, y el décimo séptimo descendiente de Eneas"[2].

Dionisio hace especial referencia a los fundamentos religiosos que vinculan ambas ciudades, al mencionar los *penates* traídos por Eneas desde Troya atestiguando que todavía en su tiempo "en Roma se ve un templo pequeño no lejos del Foro, construido en el corto camino que lleva a las Carinas y oscurecido por la altura de otros edificios. El lugar se llama en lengua local Velia. Allí hay imágenes de los dioses troyanos, que a todos les es lícito contemplar, con una inscripción que evidencia que son los *Penates*"[3]. Más adelante afirma que "cuando la parte baja de la ciudad (de Troya) estaba siendo tomada, Eneas, haciéndose fuerte en la ciudadela, sacó del santuario las imágenes de los Grandes Dioses y el Palládion que todavía quedaba y se marchó llevándoselos de la ciudad y se fue con ellos a Italia"[4].

La versión un poco posterior de Tito Livio, no es muy diferente cuando describe que "la misma catástrofe arrojó a Eneas de su patria; pero destinándole la fortuna a realizar empresas de mayor esfuerzo, llegó primeramente a Macedonia, pasó de allí a Sicilia, desde donde, buscando sin descanso una patria, arribó con su flota a los campos Laurentos, llamados así del nombre de Troya. Una vez en estas playas, los troyanos, a quienes tan larga navegación por aquellos mares, por los que habían vagado durante años, solamente les habían dejado armas y naves, se desparramaron por las campiñas en busca de botín, cuando el rey Latino y los aborígenes, que ocupaban entonces la comarca, acudieron en son de guerra desde la ciudad y parajes inmediatos para rechazar la agresión a aquellos extranjeros. Dicen unos que después de ser derrotado ajustó la paz y se alió con Eneas. Otros aseguran que estando frente a frente los ejércitos, antes de darse la señal, avanzó Latino con lo más

escogido de los suyos e invitó al jefe de los extranjeros a una conferencia. Preguntóle de qué nación eran, de dónde venían, que revés de fortuna les había desterrado de su país y qué propósito les traía a los campos laurentinos. Cuando se enteró de que eran troyanos, que su capitán era Eneas, hijo de Anquises y de Venus, y que huyendo de su patria y sus moradas incendiadas buscaban paraje para edificar una ciudad, pasmado de admiración ante aquel glorioso pueblo y su caudillo, viéndoles además tan dispuestos a la guerra como a la paz, tendió la mano a Eneas como prueba de su futura amistad. Ajustóse entonces el tratado entre los jefes y se reunieron los ejércitos. Eneas vivo a ser huésped de Latino, y éste, en su palacio, ante el altar de sus dioses penates, le dio a su hija por esposa, para estrechar con lazos domésticos la unión de los dos pueblos. Esta unión robusteció la esperanza de los troyanos de tener al fin una patria duradera que pusiese término a su vagabundo destino. Constituyeron, pues, una ciudad, y Eneas, del nombre de su esposa, la llamó Lavinia"[5].

Los últimos descubrimientos arqueológicos[6] se inclinan por afirmar que ya en el siglo VI a.C. los etruscos no sólo conocían la leyenda de Eneas, que se divulgaba por varias ciudades del Lacio, sino que inclusive era objeto de culto en el mundo etrusco (¿descendientes de los troyanos o al menos emparentados?). Con la instauración de la dinastía etrusca esta leyenda habría pasado a Roma, la troyana Rhomé[7].

Otros especialistas, sin negar una posible intermediación etrusca, sostienen que se trata de una leyenda de origen griego elaborada en el siglo V a.C[8]. Hugo Bauzá, en una interesante actualización del tema[9], retrocede aún más en el tiempo y concluye que la "leyenda" de Eneas en el Lacio era conocida por lo menos en el siglo VI a C, presumiblemente vinculada con el asentamiento de gente egea (micénica) en una época próxima a la guerra greco-troyana, dato que aporta un importante trasfondo histórico y avala una realidad que va mucho más allá de una simple leyenda. Luego el autor rastrea y cita una serie de textos de la mitología e historiografía helénica sobre Eneas: el poema *El saqueo de Troya* atribuido a Estesícoro de Himera (s.VII-VI a.C.), el *himno homérico a Afrodita* (s.VII a.C.) y más cerca nuestro al historiador Timeo de Tauromenion; y finalmente, en un período para nosotros crucial en la elaboración del mito: Nevio, Ennio y Varrón[10].

Con respecto a la segunda leyenda, la de Rómulo y Remo[11] Dionisio cuenta que "muerto Amulio por Rómulo y Remo (los hijos de la doncella sagrada),... tomó el poder, de acuerdo con la ley, Númitor, el abuelo materno de los muchachos. En el segundo año de su reinado, cuatrocientos treinta y dos después de la Toma de Troya, los albanos enviaron una colonia bajo el man-

do de Rómulo y Remo y fundaron Roma a comienzos del primer año de la VII Olimpiada (751 a C)"[12].

Una vez más esta versión no varía excesivamente en Tito Livio, quien narra que "restablecido Numitor en el trono albano, Rómulo y Remo concibieron el deseo de fundar una ciudad en el paraje mismo donde habían sido arrojados y criados. La muchedumbre de habitantes que llenaba Alba y el Lacio, aumentaba más y más con el concurso de los pastores, hacía esperar que la nueva ciudad superase a Alba y Lavinia. Aguijoneaba este deseo la sed de mando, mal hereditario en ellos, y odiosa lucha terminó el debate tranquilo al principio. Como eran gemelos y no podían decidir la primogenitura, encomendaron a las divinidades tutelares de aquellos parajes el cuidado de designar por medio de augurios cuál de los dos había de dar nombre y regir la nueva ciudad, retirándose Rómulo al Palatino y Remo al Aventino, para inaugurar allí los templos augurales. Dícese que Remo recibió primero los augurios: constuían los seis buitres, y acababa de anunciarlo, cuando Rómulo vio doce; siendo aclamado rey cada hermano por los suyos, fundándose unos en la prioridad, los otros en el número de las aves. La ira convirtió en sangriento combate el altercado, y en la acometida cayó muerto Remo. Según la tradición más común, Remo saltó por juego las nuevas murallas que Rómulo había construido, y enfurecido éste, le mató, exclamando: 'Así perezca todo el que se atreva a saltar mis murallas'. Quedando sólo Rómulo, la nueva ciudad tomó el nombre de su fundador, quien fortificó ante todo el monte Palatino, sobre el cual había sido aclamado"[13].

Dionisio retoma el tema de la fundación en el libro II para ocuparse de la cronología y afirma que "Así, pues, la ciudad fue fortificada por estas tribus el año cuatrocientos treinta y dos años después de la toma de Troya, en la VII Olimpiada[14]. Los conductores de la colonia eran dos hermanos gemelos de la familia real. Rómulo era el nombre de uno de ellos, Remo el del otro. Por parte de su madre descendían de Eneas y eran dardánidas, pero no es fácil decir con exactitud de qué padre nacieron; los romanos creen que fueron hijos de Marte. Sin embargo no continuaron ambos como dirigentes de la colonia, sino que tras su disputa por el poder, al morir Remo en el combate, el superviviente Rómulo se convirtió en fundador de la ciudad, a la que denominó a partir de su propio nombre"[15]. Una vez trascriptas las escasas fuentes que poseemos sobre el tema podemos agregar alguna consideración historiográfica. En nuestra opinión es Ogilvie quien mejor resume el "estado de la cuestión" de las distintas versiones sobre la formación originaria de este mito fundacional al sostener que "es legítimo argumentar que durante los últimos años de la supremacía de los Tarquinos en Roma,

la visión etrusca de Eneas como héroe fundador y la concepción griega de Eneas como el explorador del occidente se unieron en Roma (y en todas partes) para generar una leyenda de fundación para la ciudad. Cómo se resolvieron las preguntas acerca del modo en que Roma adquirió el monopolio de Eneas, sobre cómo creció la conexión mítica del héroe con las ciudades latinas cercanas, en especial Lavinio y Alba, durante los siglos siguientes y acerca de la forma en que se solventó la complicación cronológica, que surgía de un intento de hacer que armonizaran las leyendas rivales de Eneas (tradicionalmente 1175 a.C.) y Rómulo (tradicionalmente 750 a.C.) son cuestiones intrigantes, pero se encuentran fuera del período que se trata en este estudio"[16]. Podríamos agregar que todos estos interrogantes, y fundamentalmente el cómo dos mitos fundacionales se amalgamaron en uno solo, aún no tienen una respuesta definitiva.

Pero sabemos que la narración más importante de la fundación de Roma —y que indudablemente dio forma escrita definitiva al mito fundacional único, origen y base del mito que nos ocupa— se debe a Virgilio y se concretó en la *Eneida*, donde éste hace una lectura filo-etrusca de la fundación. En ella el poeta mantuano amalgama esta serie de relatos, mitos y leyendas de relativamente antigua data que circulaban en la península y con su gran capacidad poética justifica el origen sagrado y predestinado de la *urbs* y del *imperium*. La mayoría de los relatos de Virgilio pertenecen a antiguas narraciones dispersas —hoy perdidas— que se entremezclan con tradiciones orales y con modelos griegos —en nuestra opinión— prefijados —como veremos— en el siglo I a.C., buscando engrandecer *ad urbe condita*.

Es interesante hacer notar —y sin lugar a dudas no casual—que la mayoría de las fuentes que nos han llegado pertenecen al siglo I y sean obra de autores coetáneos como Dionisio de Halicarnaso, Tito Livio, Virgilio y Ovidio; todos ellos vinculados al siglo de oro de Augusto[17].

Parece evidente que éste, en su proyecto político-cultural destinado a rescatar la grandeza del pasado romano para sentar las bases de su "nueva Roma" necesitó una épica antiquísima —y también una historia del pasado— aceptable para engrandecer los orígenes de su patria (y los de su propia *gens*) y así se magnificó la leyenda de Eneas, en la medida que éste se vinculaba con la gran épica homérica[18]. Sobre este aspecto volveremos a su debido tiempo.

Los descubrimientos arqueológicos y las investigaciones históricas coinciden en señalar que la ocupación etrusca transformó al conjunto de poblados rurales en una *urbs*, y más aún en una *civitas*[19], al convertir, por medio de un acto fundacional un lugar profano en sacro. El término provendría, según Varrón, de *orbis* (orbe) porque las antiguas ciudades se edificaban en forma

circular y nos permitiría una serie de consideraciones —anticipadas en el capítulo anterior— sobre su sentido totalizador.

Roma fue sin lugar a dudas una *res sacra* (cosa sagrada) como lo demuestra, por ejemplo Tito Livio, al referirse al discurso del dictador Camilo: "Aquí está el Capitolio, donde en otro tiempo se encontró la cabeza humana que, al decir de los adivinos, anunciaba que este punto sería la cabeza del mundo, el soberano de los imperios: aquí la Juventud y el dios Término, cuando los augures trasladaron a otro paraje, los dioses del Capitolio se negaron abandonar su puesto, con gran satisfacción de nuestros padres; aquí está el fuego de Vesta, los escudos sagrados caídos del cielo y todos esos dioses cuya protección os abandonará en el momento en que los abandonéis" (V-52)[20]. Este texto —que retomaremos— se vincula también con el origen de la creencia mítica en la eternidad de Roma.

Sabemos que la ciudad de las siete colinas fue fundada de acuerdo con los ritos etruscos que consistían en un acto inaugural y con los auspicios tradicionales etruscos, pero en el contexto de pueblos identificados con la mentalidad agrícola, que pesará durante toda su historia.

Ogilvie observa que "la leyenda de la fundación fue un elemento unitivo, pero también hubo otro: el hecho de que todos los hombres y mujeres de Roma se hermanaran en una adoración religiosa común, que concentraba sus necesidades y aspiraciones en una propuesta única"[21]. En un cuidadoso estudio relacionado con el tema, Marta Sordi sostiene que el mito troyano de fundación de Roma cumplió una importante función de *syngheneia*, que se aprecia en Sallustio en las *Catilinarias* al narrar el nacimiento de Roma como la fusión de troyanos y aborígenes, y que para la autora "implicó la fraternidad de pueblos diversos en un imperio universal y se convirtió, en cierto sentido, en el proyecto de desarrollo de la historia de Roma, el mito en el que los romanos encontraron el verdadero sentido de su historia"[22]. Para la autora "en el mito troyano está contenido, en cierto sentido, el proyecto de desarrollo de Roma... el mito de imperio"[23].

Con referencia a la ceremonia ritual de la fundación de la ciudad de las siete colinas, narrada por Ovidio en el libro IV de sus *Fasti*"[24] todos los autores antiguos concuerdan en afirmar que Roma fue fundada *etrusco rito*[25], rito que los romanos repetirán en la fundación de otras ciudades y cuyos antecedentes se pierden en las "tinieblas indoeuropeas". Este rito fundacional era considerado indispensable para conferir a la ciudad su carácter sacro o de espacio sagrado y debe entenderse como "una ordenación espiritual y religiosa del espacio". El estudio de las "disciplinas augurales" permite comprender que, en última instancia, se trataba de conferir al mundo terrestre *(templum)* las características existentes en el más allá[26].

La tarea de interpretar la conformación del orden cósmico existente en el cielo correspondía a los augures; quienes, leyendo el cielo, averiguaban qué ocurría en "lo alto" para poder aplicarlo a semejanza con la mayor precisión ritual posible en "lo bajo", la tierra o lugar elegido. Ello puede apreciarse en la ceremonia fundacional de la *inauguratio*. Ovidio nos narra los aspectos fundamentales: "Se elige —por medio de los augures— un día apropiado para trazar con el arado la línea que debían seguir las murallas *(sulcus primigenius)* que delimitaba el recinto sagrado o *pomerium*[27]. Se acercaba la festividad de Palas[28] y es en esa fecha cuando se iniciaban los trabajos. Se excava una fosa *(mundus)*[29] hasta llegar a suelo firme; en ella se arrojan diversos productos agrícolas (necesarios para asegurar la vida y la reproducción de la semilla germinal o fundacional) y tierra traída de los campos vecinos (más exactamente del lugar de origen, de la *terra patrum*, tierra de los padres o antepasados; patria). Se rellena la zanja y sobre ella se erige un altar *(ara)*, y un nuevo hogar comienza a cumplir su misión cuando en él empieza a arder el fuego. A continuación Rómulo, apoyándose con fuerza en la mancera del arado, va señalando con un surco el emplazamiento de las murallas (deja huecos para el paso, las *portae* —generalmente al Mediodía— en que levanta el arado). Una vaca blanca es la que soporta el yugo en pareja con un buey del mismo color[30].

El otro acto ritual desarrollado es la *limitatio*, o sea, ubicar el *limes* (límite) de la *urbs*. Con la cabeza cubierta con un velo, el fundador (en su papel de augur), mirando hacia el norte (el cielo etrusco) y llevando en su mano derecha un bastón sin nudos curvado en la parte superior conocido como *lituus*, el que levantaba sobre su cabeza para ir determinando, según las regiones del cielo, la línea de este a oeste *(decumanus)* fijada por el curso del sol y cruzada por las línea de norte a sur *(cardo)* delimitaba un espacio sacro cuadrado o cuatro partes (¿la Roma quadrata?[31] de dieciséis regiones que tenía una *pars antica*, otra *postica*, una *dextra* y una *sinistra*[32]. La región oriental (noreste) —así creada— preanunciaba los buenos presagios, pues era la morada de las divinidades superiores, mientras que en suroeste residían las divinidades ctónicas y las del mundo inferior.

De este modo, por las reglas de la homología, se delimitaba el *templum* celestial y por medio de los ritos especificados por el augur basado en fórmulas antiquísimas, se reconstruía éste en la tierra por la *inauguratio*. Similar ceremonia se realizaba para inaugurar el espacio sagrado de un templo[33].

El *mundus* mencionado es —según Eliade— el punto de intersección entre el mundo *inferi*, la *tellus* y la *capit*. "Ahora bien, este sentido de "punto de intersección" puede ser completado si adelantamos que el último de los ritos era el establecimiento de los dioses celestiales en el punto más alto (Capito-

lio) dedicado a la tríada de Júpiter, Juno y Minerva. Ello determinaría la existencia de otro plano contrapuesto por el "plano ritual del orden horizontal" al cual ya hicimos referencia al hablar de las "líneas cardinales" en el acto de fundación. Este plano ritual de "orden vertical" está representado en el simbolismo de lo "alto" y lo "bajo", en la proyección del eje que va desde la sede de la tríada Capitolina, hasta lo más profundo del *mundus*. Este eje tiene, pues, valor simbólico de *axis mundi*, pues ponía en comunicación las divinidades *telúricas* con las *uranianas*, a la negrura de la tierra con lo celeste de los dioses superiores. Por último, este *mundus* tiene el valor, desde el punto de vista de la realidad de ser un *omphalos* (ombligo). Si lo hallamos "centrado" se encontrará precisamente en el punto central de la *urbs*, es decir, donde en el "plano ritual horizontal" el *cardo* se cruza con el *decumanus*, y donde, como lo vimos, se produce también la intersección con el "plano ritual vertical". Mirado desde el ángulo de una "geografía sagrada o mítica", que es la efectivamente real para la vivencia de un pueblo, ese *mundus* que ha sido el receptáculo de las *reliquiae* o *pignora* —los bienes apreciados por los fundadores— adquiere el valor de "centro del mundo"[34]. De él emana la "energía de la vida" y es "embriológicamente" considerado el punto espiritual de partida para la concepción de la *Roma aeterna*, ideal que será desarrollado más tardíamente como *Roma caput mundi*, como también el centro irradiador de la energía expansiva que lleva a explicar el imperialismo romano. Ya Vitrubio en el siglo I señala el papel central de Roma cuando enuncia que "la misma Naturaleza ha querido que en medio de todas las regiones del Universo, en el centro del mundo, tuviese su sede el pueblo romano"[35].

El acto fundacional de la *urbs* reproduce —como anticipáramos— el acto cósmico de la creación, siendo la propia *urbs* reflejo de la imagen circular del cosmos[36], y desde el centro de la misma —*mundus*— irradia el poder ordenador del orbe entero; en el caso romano identificado con la propia *virtus* del *populus Romanus Quirites*[37], que actúa como principio ordenador. El orbe se puede extender por ese poder —el *imperium*— sin límites (*"imperium sine fine dedit"*), pero la *urbs* permanece constante en el espacio asignado originariamente por la divinidad[38]. Por ello afirma Catalano que la concesión paulatina de la ciudadanía romana a todo el Imperio debe interpretarse en el sentido expansionista del papel que le cupo al *populus Romanus Quirites*[39].

Estos acontecimientos habrían tenido lugar en el siglo VIII a.C. y en la región del Foro[40]. A través de escritores posteriores, pero también gracias a las investigaciones arqueológicas, sabemos que a partir del siglo VIII a.C. las tribus sumamente rústicas y dedicadas al trabajo agrario conformaban familias y más extensivamente *gens*, cuya importancia rescata Columela y nos

recuerda que el espíritu de la vida familiar será trasladado a la acepción mental de la *civitas* y a la estructura real de la *urbs* y, más tarde, a la concepción *res-publicana* y luego *imperial* del Estado[41]. La fecha tradicional de la fundación de Roma fue fijada con bastante posterioridad[42].

La fundación de Roma se relaciona con una ceremonia religiosa que como vimos tuvo un profundo significado simbólico y sacro, ya que se trataba de un acto cósmico creacional que tenía por objeto adecuar el caótico orden terrestre al vigente orden cósmico universal. El centro elegido[43], donde se cruzan el *cardo* con el *decumanus* y el *mundus* como punto de intersección entre el *mundo inferi*, la *tellus* y la *caput*, concentraba el poder originario para ordenar el caos exterior[44].

Este mismo centro, precisamente, irradiaba el poder destinado a expandirse permanentemente y así operar políticamente significaba para los romanos, conservar y extender la fundación de la ciudad, la cual, según las concepciones entonces vigentes tenía por misión asegurar el orden en la tierra como Júpiter velaba por el orden cósmico, preparando la nueva y definitiva Edad de oro, que en última instancia no era más que el mítico paraíso terrenal de todos los utopistas.

El elemento aglutinante de esta comunidad primigenia fue el fuego sagrado prendido en el hogar que simbolizaba la relación de los miembros de la *gens* con sus antepasados que coparticipaban en la comunidad política y en su irradiación expansiva[45]. Bloch sostuvo la tesis tradicional que los romanos fueron extremadamente pobres en su mitología y que sus ritos eran secos y desnudos de ceremonial, habiendo desintegrado los mitos indoeuropeos, hasta la aparición de la influencia helénica[46]. Esta tesis, en nuestra opinión, quedó desvirtuada por las múltiples investigaciones recientes de Dumezil comparando los mitos indoeuropeos con los romanos[47].

La eternidad de Roma —idea clave del mito que nos ocupa y que retomaremos— se encuentra ya en estos orígenes[48], en la medida en que toda la comunidad antigua así fundada, lo era para siempre, como se puede apreciar en los mismos ritos augurales de su fundación[49] y lo reafirma el arúspice Tarutius cuando, a pedido de Varrón, traza *etrusco rito* el horóscopo de la ciudad, marcando la feliz coincidencia del nacimiento de la urbe con el eclipse provocado por la conjunción de la luna y el sol, símbolos de la eternidad ya en el milenario Egipto y también en los *pignora imperi* o reliquias de Rómulo depositadas en el Capitolio que garantizaban la duración hasta el fin de los tiempos y que acompañaban la eternidad del fuego sagrado recién encendido y que no debía apagarse nunca. Roma ha sido fundada para siempre.

Recordemos que cuando los romanos intentaron trasladar su ciudad después de la invasión de los galos, el dictador *Furius Camilus* (Camilo) se opuso advirtiendo que "nuestra ciudad ha sido fundada religiosamente; los dioses mismos han designado el lugar y en él se han establecido con nuestros padres. Por arruinada que esté, es la morada de nuestros dioses nacionales"[50]. Más adelante las realidades del acontecer histórico llevaron al traslado *(translatio)* del centro del poder, que fue justificado mediante la ya mencionada renovación *(renovatio)*. Otros autores, en cambio, analizan este tema vinculándolo con la duración —no eternidad— de Roma; basándose para ello en los augurios de los buitres que vieran los hermanos Rómulo y Remo, enfoque que consideraremos más adelante.

Evola nos advierte que en la fundación de Roma se observan ejemplos de un ritual de posesión de la tierra, de la conquista territorial[51] que identifica el centro sacro con la misión expansionista. En coincidencia con esta idea Muller expresaba que "el centro religioso del espacio es también el punto inicial de la historia del pueblo romano"[52]. Bien lo ejemplifica Tito Livio en su visión de Prócul Junio al escribir: "cuando temerosa Roma lloraba la muerte de su rey y dejaba trasparentar su odio contra los senadores, Prócul Junio autoridad grave, según se dice, hasta en lo tocante a tan extraordinario evento, adelantóse en medio de los Comicios y dijo: 'Romanos, Rómulo, el padre de esta ciudad, habiendo descendido del cielo, se me ha aparecido hoy al amanecer'. Sobrecogido de temor y de respeto, quedé inmóvil, procurando conseguir por medio de ruegos que me permitiese contemplar su semblante. Ve, me dijo, y anuncia a tus conciudadanos que esta urbe que yo he fundado, esta Roma mía, será la cabeza del orbe, porque tal es la voluntad de los dioses. Que los romanos, se dediquen completamente al arte de la guerra, y que sepan ellos y sus descendientes que ningún poder humano alcanzará a resistir las armas de Roma" (I-16).

EL NACIMIENTO DEL MITO

Pero, evidentemente, el mito de Roma no adquirió su carácter de tal en la fundación de la ciudad, aunque se sustente en dicho acto. A diferencia de la mayoría de los estudiosos creemos que tampoco se estructuró en la época de Augusto, como suele afirmarse habitualmente.

En nuestra opinión Roma comienza a perfilar los aspectos del mito, que galvanizará en los siglos siguientes, a partir de su contacto directo con el

mundo helénico-helenístico, que le devuelve —según Bayet— "el sentido cósmico de la religión"[53]. Trataremos de demostrarlo en esta ocasión.

Un conjunto de ideas y creencias de origen helénico y oriental se fueron perfeccionando y a través de diversos autores —que esbozaremos— adquirieron un carácter sistemático hasta afirmar el carácter providencialista de Roma, bajo cuya hegemonía se produciría la "revolución cósmica" destinada a instaurar el reino feliz de los tiempos finales. Todas las cosas serían "renovadas" *(renovatio)*, resurgirían los hombres de la edad de oro y el imperio sería eterno, según profetizaban los diversos textos. Estos conceptos, que se relacionan con las teorías helenísticas del monarca como salvador *(soter)* o benefactor *(epiphanes)*, influyeron de manera notable en los políticos de la Roma republicana.

En el siglo III a.C. apareció por vez primera entre los helenos la preocupación por la existencia de una nueva potencia: Roma; y también el intento de explicar su aparición casi milagrosa y su no menos misterioso poderío; es decir "la idea de Roma"[54]. Paralelamente la más antigua tradición helénica originada en Callias y recogida por Dionisio de Halicarnaso identifica a Roma con una troyana, madre de Rómulo y Remo (I,72), mientras que otras versiones, reunidas por Servius, la consideran hija de Telémaco casada con Eneas y hermana de Latino. Las diferentes tradiciones permiten establecer una identificación coincidente en una mujer de origen troyano, y para responder a los parámetros fundacionales de los helenos, una heroína epónima de la ciudad de las siete colinas[55].

En ese siglo encontramos ya los elementos mítico-políticos que seguiremos a través de este trabajo y cuyo análisis y continuidad nos llevará hasta el mundo moderno. Entre ellos merecen especialmente nuestra atención los términos *Roma*, *imperium* y "plenitud de los tiempos" *(saeculum)* que, al amalgamarse de la manera que iremos refiriendo, concluyeron por convertir a Roma en la ciudad imperial destinada a asegurar el orden universal hasta el fin de los tiempos, identificando éstos con la caída de la misma y de su imperio.

Conviene recordar que en el lenguaje mítico de la antigüedad el empleo del nombre se identificaba con la posesión de la cosa misma y de este modo el *nomen romanum* fue considerado parte importante en la posesión del prestigio de la Ciudad Eterna y de los poderes que ella condensaba o irradiaba. En este contexto debemos ubicar la ceremonia de la *evocatio* que se realizaba imprecando a los dioses de las ciudades sitiadas el abandono de las mismas y la reconstrucción de los templos que, aun en los tiempos cristianos, se efectuaba en el mismo espacio sagrado *(templum)* de los antiguos[56]. Para fundamentar nuestra tesis rememoremos que los romanos habían entrado en con-

tacto con la civilización helénica por medio de los etruscos y más directamente durante las guerras samnitas, pero fue a partir de su expansión al sur, sobre la Magna Grecia —y especialmente con la toma de Tarento— cuando llegaron por vez primera muchas de las ideas helénicas a través de los tarentinos y desde Sicilia[57]. La posterior ocupación romana de la Hélade (s.II a.C.) produjo una importante migración pacífica —y aún forzada— de helenos a Roma, favoreciendo el traslado de ideas y —al enfrentarse—la interrogación sobre su pasado y sobre su futuro.

Es importante que recordemos que en el mundo helenístico, con el que Roma entró en contacto, sobresalían las escuelas filosóficas de los estoicos y los epicúreos y, fundamentalmente, a través de la Magna Grecia, el neo-pitagorismo. Mientras los epicúreos se caracterizaban por su mecanicismo moral y su individualismo que acentuaban una posición escéptica casi atea y una preferencia por el placer; aspectos poco afines a la cosmovisión del "soldado-agricultor" romano[58]; los estoicos, en cambio, aportaban ideales de tradición, justicia y deber, aceptación de las divinidades y prioridad de la voluntad, más afines a los romanos. El neopitagorismo, por su parte, incorporó una serie de ideas, y fundamentalmente creencias, ajenas al mundo latino, que requieren algunas consideraciones sobre su origen y características que haremos más adelante.

Sin embargo debemos hacer notar, como ya sugiriéramos en los capítulos precedentes, que la estructuración del mito de Roma no se limita a la influencia filosófica —en este caso helenística—, sino que es la resultante de una serie de factores externos e internos entre los que —pese a la dificultad de su estudio— no podemos omitir el "espíritu profético" que invadía el mundo helenístico y cumplía un papel destacado entre las masas, y aun en las *élites*, y cuyo ejemplo más importante que corresponde mencionar en esta ocasión son las concepciones neopitagóricas y en relación con éstas, los oráculos sibilinos[59].

En este aspecto nos interesa especialmente desbrozar de las profecías los temas referidos al tiempo y consecuentemente a la eternidad y también los aspectos destinados a idealizar o divinizar el papel de Roma en el desarrollo de la historia universal.

Por otra parte resulta necesario aclarar previamente —como bien nos advierte Peretti[60] que es muy difícil, por no decir imposible, hacer plena luz en este complejo mosaico de profecías; dificultad que, una vez más, no debe tentarnos a abandonar esta tarea, por la importancia que reviste para nuestra investigación.

El análisis de los destinos de Roma desvelados por los arúspices, embebidos en la *etrusca disciplina*, es casi contemporáneo con la fundación de la ciudad o al menos con su instauración por obra de los etruscos, quienes aporta-

ron sus concepciones religiosas y políticas, notablemente providencialistas. Estas profecías fueron archivadas en el Capitolio romano e identificadas como *Libros sibilinos*, aunque su origen no era necesariamente helénico[61]. Bien expone Raymond Bloch que estas profecías "fueron, sin duda, la garantía suprema de los destinos de Roma"[62]. Según el relato conservado detalladamente por Dionisio de Halicarnaso estos textos aparecieron durante el período etrusco de Tarquino el Soberbio.

La tradición antigua, recogida por el citado Dionisio (IV-62), afirma que los libros sibilinos llegaron a Roma bajo la realeza etrusca, fueron conservados en el templo Capitolino[63]. Sabemos[64] que su número aumentó a diez en el 367 a.C. y cuando la colección se quemó en el 83 a.C. en ocasión del incendio del Capitolio se enviaron delegaciones romanas a las ciudades de la Hélade, la Magna Grecia y el Asia Menor para reconstruirlas. Se recogieron cantidad de profecías "sibilinas" que conformaron una nueva colección que Augusto, tras quemar los textos antirromanos, hizo colocar en el templo de Apolo. Respecto a la decisión de éste nos relata Suetonio que "hizo reunir y quemar más de dos mil volúmenes de predicciones griegas y latinas que circulaban y sólo tenían sospechosa autenticidad. Unicamente conservó los libros sibilinos y en éstos hizo una expurgación, encerrándolos en dos armarios dorados, bajo la estatua de Apolo Palatino"[65]. "En la compleja versión, muchas veces reelaborada, que nos ha llegado se ha mezclado desordenadamente material de origen pagano, judío y cristiano, de naturaleza histórica, política y religiosa, cuya datación puede establecerse genéricamente en un largo período de tiempo que va del siglo II a.C. hasta el I de nuestra era[66].

Un cuidadoso análisis de estas profecías oraculares nos muestra en qué medida muchas de ellas abrevan o coinciden con las creencias del pitagorismo —¿corriente filosófica, creencia popular, religión orgánica, conjunto de auspicios?— que tuvo notable influencia en el mundo greco-romano[67].

El representante más significativo de ellos en Roma parece haber sido el senador Nigidius Figulus —amigo de Cicerón— quien, interesado en las doctrinas esotéricas, fundó una capilla en Roma[68] y el mismo Cicerón no vaciló en señalar que las instituciones romanas son de origen pitagórico[69] y a esta concepción astral pertenece al *Sueño de Escipión* y parte del sustrato ideológico de la obra de Virgilio.

Precisamente serán los neopitagóricos quienes retomen la herencia de Platón, considerado discípulo de Pitágoras, y en plena época de escepticismo renueven y propaguen la creencia en la inmortalidad. Estas creencias —según Cumont[70]— se trasladaron al Egipto tolemaico y en Alejandría se produjo la mezcla de ideas y creencias de las más diversas procedencias, provocan-

do un sincretismo notable en el que confluyen las doctrinas astrológicas caldeas, el parsismo, la teología siriaca, el judaísmo helenizado y la escatología egipcia conjuntamente con los misterios dionisíacos y órficos —convertidos por sus *thiasas* en refugio y subsistencia de los discípulos de Pitágoras en época de persecuciones— y difundidas en las corrientes ideológicas del helenismo después de la expedición de Alejandro Magno.

Los neopitagóricos, en su sincretismo, ayudaron a revitalizar en Roma conceptos borrosos sobre una eternidad finita y rescataron el ciclo del eterno retorno; concepciones ambas que cumplen un papel destacado en la temática que nos ocupa. De este modo los romanos conocieron la creencia caldea en la eternidad del universo, también planteada por los estoicos y complementada por la tesis del *Gran Año*, de raíz epicúreo-semita, que implicaba la renovación periódica del mundo —el *Eón* helénico o el *Saeculum* romano—, en última instancia, la *renovatio*[71], difundida por medio de las profecías de la Sibila y también —como vimos— por la *Stoa*, que convirtió el *Eón* en providencia, pero también la encontramos ligada al culto de Apolo y a los antiguos libros sibilinos[72].

Para ellos —desinteresados en calcular el fin de los tiempos, por su concepción del azar— una gran conflagración daría lugar a un mundo nuevo, que reproduciría el antiguo, con los mismos elementos, los mismos cuerpos, los mismos espíritus, las mismas series de acontecimientos y al mismo modo del fénix del mito, el fuego lo hará renacer todo[73]. Esta renovación cósmica que llamaban *metacosmesis* habría sido descubierta por el propio Pitágoras, aunque su exposición más antigua parecer ser el *Timeo* de Platón (fragm. 9) que Cicerón cita en varias oportunidades[74]. La duración de este *Gran Año* —que permitiría el control del tiempo— estaba limitado, en su conocimiento a un pequeño grupo de iniciados en "matemáticas"[75].

Algún tiempo más tarde, en pleno siglo I, estas creencias de renovación de años, períodos, ciclos, llevaron a muchos a aceptar la creencia en los tiempos cíclicos como anteriormente lo habían difundido los estoicos entre los "sabios". Y se proclamó un "verdadero culto" al "Tiempo Infinito" *(Eón)*[76], como se aprecia claramente, a modo de ejemplo, en una inscripción dedicada a Augusto en Eleusis: "que (el *Eón*) por su naturaleza divina, será siempre el mismo y seguirá su orden inmutable en el mundo, aquello que hoy es, será ; no habrá comienzo, medio ni fin, no se producirán cambios; la naturaleza divina será absolutamente eterna".

Bayet[77] advierte que aquí hallamos la conexión entre el *Timeo* de Platón y los místicos de la eternidad de Roma, del Imperio y más tarde de Constantinopla, los orígenes de numerosas representaciones oficiales en las monedas

del siglo II, del Genio del Tiempo en medio de los signos del zodíaco, acompañado de símbolos para especificar el movimiento cíclico, que nos confirman el triunfo de esta idea.

El clima de las guerras púnicas produjo una crisis moral muy profunda en Roma y la angustia existente favoreció la búsqueda y aceptación de estas teorías y creencias provenientes del Oriente que aportaban una explicación o mejor aún prometían "la salvación".

Como señalamos con anterioridad los pueblos en ocasión de sus crisis más profundas acuden al pasado para encontrar una solución o percibir donde se equivocó la marcha o se traicionaron las raíces. Esta misma actitud adoptaron los romanos desesperados cuando en el 204 a.C. el cartaginés Hannibal se encontraba a las puertas de Roma. Narra Tito Livio que se consultaron los *libros sibilinos* encontrando como respuesta que "cuando un enemigo extranjero haya traído la guerra al suelo itálico, no se podrá arrojarle de esta comarca ni vencerle, si no es trasladando de Pessinunta a Roma la diosa Madre Ida". Enviados representantes romanos ante el rey Attalo de Pérgamo —sucesor de Troya— obtienen permiso para trasladar a Roma la estatua de Cybeles, la diosa del Ida que era una simple piedra negra que los sucesores de los troyanos consideraban como la madre de todos los dioses; ésta fue solemnemente conducida al Palatino. Poco más tarde Hannibal abandonó la península itálica y los cartagineses fueron derrotados por Escipión en Zama[78].

Frente a la necesidad de defender la posición expansionista romana entre los griegos del mundo helenístico —la "usina intelectual" de esos tiempos— y contrarrestar la profusa propaganda cartaginesa, el senador Fabio Pictor *(Fabius Pictor)* hacia el 200 a.C. redactó sus *Acciones de los romanos,* primer texto de historia romana, redactado no casualmente en griego, la *koiné* de la época. Este libro, basado en gran medida en los *Annali Maximi* —recopilaciones oficiales de inspiración religiosa— fue seguido por otros autores preocupados por la temática de los orígenes, la explicación de cómo llegó Roma al lugar que ocupaba y también la búsqueda de respuestas para superar la crisis que le aquejaba[79]. Estas obras fueron los primeros escritos del mito fundacional de Roma, como también los textos más antiguos de la historia romana "mitificada", que de este modo se fue perfilando, dos siglos antes de Augusto, y de Tito Livio.

Entre estos primeros escritores de historia podemos citar a Catón *(Marcus Portius Cato),* el gran defensor de los valores tradicionales del "soldado-agricultor" ante el avance de la influencia helenizante, quien en sus *Orígenes* fijó la dirección de la épica nacional, al narrar la historia de Roma como una obra colectiva y no de héroes individuales según era tradición en el mundo anti-

guo. Esta tesis fue retomada y "canonizada" posteriormente por Cicerón; otorgando a la fundación de Roma su matiz tan peculiar de mito social o más especificamente político. Fue Catón quien también planteó el papel de la Fortuna en la trayectoria romana como el crecimiento en la *virtus* que les confería el derecho a imperar.

Sus pasos fueron seguidos, entre otros, por Lucio Cincio Alimento, Postumio Allino y Cayo Acilio, en cuyos libros ya aparece la leyenda de los orígenes de Roma relacionada con Troya y con Eneas. La "leyenda" que convertía a Roma en la "nueva Troya" tuvo gran influencia en los libros sibilinos llegados a la ciudad —como vimos— en la época de los Tarquinos; la propia urbe asumió formalmente estas profecías[80], aceptó que Rómulo su fundador y primer rey era nieto de Eneas, contemporáneo de la Sibila y de la caída de Troya[81] y a estos oráculos recurrieron los romanos en su periódicas crisis ante la necesidad de explicar la angustia ante el futuro. Sabemos que la sibila profetizaba que el rey de la "nueva Troya" defendería a ésta en la lucha suprema contra "la encarnación del mal" (Cfr. con el dualismo maniqueo de raíz persa) y asistiría al renacimiento o la nueva edad de oro (el nuevo *Eón*) que interrelaciona los oráculos con las creencias pitagóricas, como bien podemos observar. Después Virgilio cantará el nacimiento de una nueva era: la de Roma.

La crisis acentuó el patriotismo romano y la preocupación por los orígenes. En este contexto publicaron sus escritos Livio Andrónico y Cneo Nevio, produciendo la primera "movilización" de la literatura en pos del "nacionalismo romano". Siglo y medio más tarde, en un ambiente cultural parecido, Augusto y Mecenas adoptaron medidas similares[82].

Livio y Nevio suelen ser estudiados por los expertos en literatura como los iniciadores del teatro griego en Roma, pero sus obras fueron, sobretodo, eminentemente políticas, y en ese aspecto interesa rastrear en ellas el tema que nos ocupa.

Andrónico llegó a Roma en el carro triunfal del cónsul Papirio Curso después de la toma de Tarento, hecho que significó el ingreso a la ciudad de más de treinta mil tarentinos y abrió las puertas del mundo helénico y, consecuentemente, a sus ideas. Según nos refiere Floro "Roma nunca había asistido a un triunfo más espléndido"[83]. Al poco tiempo le encontramos como esclavo trabajando como preceptor de los hijos de M. Livio Salinator, quien lo manumitió y parece haber favorecido la creación de su escuela de letras griegas y latinas. Sabemos que compuso tragedias en latín, en las que retomó el ciclo mítico troyano que asignaba a los romanos un origen divino —como herederos de Troya— prometiéndoles regir los destinos del imperio universal, temas que casi dos siglos más tarde cantará Virgilio en recordados párrafos de

la Eneida. Esta temática favorecía —en plena crisis— el resurgimiento moral de Roma y ayudaba a soportar los pesados años de lucha con la confianza en la misión providencial que el destino había anticipado a sus habitantes.

También sabemos que en el 207 a.C., siendo cónsul L. Salinator se encomendó a Livio Andrónico —convertido en un vate reconocido— la preparación y lectura de un himno de expiación con motivo de los nefastos acontecimientos que ocurrían en la urbe[84] y Festo nos señala que después las cosas comenzaron a volverse más prósperas.

Casi contemporáneo fue Nevio, quien provenía de la región de la Campania y prácticamente siguió los pasos de Livio. Su obra literaria fue redactada después de la primera guerra púnica con el título de *Bellum Punicum*[85] y sirvió para despertar la conciencia nacional romana alicaída por los progresos cartagineses. Nevio no se limitó a narrar poéticamente la primera guerra[86], sino que dedica los dos primeros libros a la partida de Eneas desde Troya y a su paso por Karthago, retomando el tema de nuestro interés: la hilación de los orígenes semilegendarios de Roma, como sucesora de Ilión. Su obra, además de ser un modelo para poetas e historiadores posteriores, conserva la idea "catoniana" de que el héroe de la guerra fue todo el pueblo romano, favoreciendo de este modo el mito que nos ocupa.

Escipión *(Publius Cornelius Scipio)* —conocido como el Africano por su triunfo en Zama (202 a C)— había quedado impresionado con el mundo helénico, al igual que Flaminino —el vencedor de Cinoscéfalos (197 a C)— y reunió a su alrededor un grupo —hoy conocido como "círculo de los Escipiones"— integrado por intelectuales y hombres públicos de Roma que, embebidos en estas ideas, elaboraban otra cosmovisión y un nuevo proyecto político imperialista, de raíz helenística, que conllevaba la expansión comercial y la militarización del poder, la que por su "soterología" del "hombre providencial" preparaba el camino al Imperio. Estas nuevas ideas chocaron con la ya mentada oposición de Catón, pero la generación siguiente se inclinó mayormente por las mismas. A este círculo pertenecieron Escipión Emiliano, Lelio "el sabio", L. Furio, Q. Aelio Tubero, Q. Mucio Escevola, C. Fannios, Rutilio Rufo, Sp. Mummio, L. Aelio, M. Vigellio, los poetas Terencio y Lucilio y dos destacados políticos y pensadores helenos Panecio (Panaitios) y Polibio de Megalópolis.

Escipión y sus amigos aprenderán de sus nuevos maestros griegos a "reunir la disciplina de su patria y de sus antepasados con la doctrina extranjera de Sócrates"[87]. Este grupo destacado de la *élite* dirigente patricia romana, al igual que Catón y sus seguidores, tenía una profunda fe en el destino de Roma, pero lo preveían de manera distinta, pues en el "círculo helenizado" de los

Escipiones se estaba elaborando una nueva "historia del mundo" *(oekumene)* que tendría por centro a Roma y mostraría su misión civilizadora y humanista, según la esbozara Panecio, al ensamblar las doctrinas de la Stoa con las prédicas de Platón y Aristóteles, asentándolas en la creencia estoica de la providencia divina manifestada en el mundo. Estos hombres llevarán a cabo "una verdadera revolución espiritual que transformaría el alma romana... y le permitiría tomar conciencia de su misión[88] encontrando en la teoría griega civilizadora la justificación teórica a su expansionismo[89], previsto por un destino *(fatum)*, destino al cual, por otra parte, Escipión ya venerara durante sus años como magistrado[90], considerándose además el elegido de esa misma divinidad[91].

La penetración de ideas helénicas fue acentuándose y sabemos que Paulo Emilio —el vencedor de los helenos en Pydna (168 a.C.)— trajo a sus hijos como botín la biblioteca del último monarca macedonio Perseo, material que influyó notablemente en la formación intelectual y espiritual de la joven generación dirigente romana, ya embelesada con estas ideas. Es evidente que esta biblioteca reunía las obras más importantes del pensamiento griego clásico, especialmente por la relación que ligaba al monarca macedonio Antígono Gonatás, antecesor de Perseo, con el filósofo estoico Zenón. Conocemos la especial predilección que tuvo entre los romanos Jenofonte *(Xenofon)*, en cuyas *Memoralia* basó Rutilio Rufo su *De vita sua*. No es de descartar que en ese clima intelectual Paulo Emilio haya acercado a Roma también textos provenientes de las bibliotecas de Pérgamo y Alejandría, fomentando, los nacientes estudios filológicos de Ennio *(Quintus Ennius)* y de L. Elio Praeconio Estilón.

El primero de ellos provenía de la Calabria —quizás emparentado con la familia real nativa— y en el 204 a.C. Catón, a su regreso de Africa después de haberse peleado con P.C.Escipión, le encontró en la Cerdeña ya helenizada y le condujo a la ciudad de las siete colinas, quizás con la intención de cantar las loas a Roma que él proyectaba y que de algún modo prefiguró en su *Orígenes*.

Ennio poseía una formación cultural de primer nivel tanto en gramática, filología, historia, mitología, astronomía, filosofía, como en el conocimiento de las doctrinas de los sabios itálicos como Empédocles y los pitagóricos, cuyo mesianismo órfico ayudó a difundir en los medios intelectuales romanos.

Su poema a Roma —la *Romaida*— que él prefirió llamar *Annali* conformó una verdadera epopeya latina, donde el héroe del mito una vez más, no es el hombre, sino todo el pueblo romano; como lo reafirma Cicerón "por cierto los versos de Ennio no sólo honran a los que en ellos elogió, sino también el nombre del pueblo romano"[92] y más notablemente aún en la acertada cita: "La *res publica* sigue en pie por sus antiguas costumbres y por sus hombres"[93].

De manera similar también cumple un papel preponderante en sus obras, como en la mayoría de sus contemporáneos, la *Fortuna*[94].

En el prólogo de los fragmentos de esta obra que nos han quedado Ennio, en el contexto de las ideas pitagóricas que le son afines, narra cómo se le apareció la sombra de Homero, del cual se considera el sucesor destinado a cantar la Ilíada romana. Este proemio, que estudiara cuidadosamente Bignone[95] está tomado de las preocupaciones escatológicas de la Magna Grecia y especialmente en los semiesotéricos textos de Empédocles[96].

En este contexto neopitagórico Ennio expuso la guerra causada por Karthago como obra de la Discordia en el mundo, que concluye con la victoria de Roma y el establecimiento de la *pax romana*, el triunfo de la Concordia y del Amor en el nuevo siglo que se preanuncia. El mensaje del poeta retoma "la grandiosa lucha épica que terminaba, en la *Iliada*, con la inminente destrucción de Troya, bajo el esfuerzo de los Eácidas y que tiene en la *Romaida* su continuación y su epílogo final. Los descendientes de Eneas fundan en el Lacio una ciudad, a la que prometen los hados el imperio sin fin y la nueva Troya, que ha de vengar a la antigua, crece día en día con la virtud y las victorias hasta que Pirro, vástago último de los Eácidas, hace irrupción en Italia para derribar el pedestal del coloso que surge. Se encuentran frente a frente los mismos enemigos que un día combatieron bajo los muros del Dárdano; pero esta vez Troya triunfa sobre los Eácidas, y el desquite glorioso abre la vía inmensa al cumplimiento de aquellas promesas divinas, que guiaron por los mares las naves de Eneas"[97]. A partir de este punto Ennio pasa a narrar casi cronológicamente las nuevas guerras de Hispania, Macedonia, Africa con las cuales el horizonte político romano se va ampliando y la idea de una Roma imperial se estructura lentamente, en medio de las preocupaciones escatológicas del ambiente tarentino.

Para sus contemporáneos el Imperio ya estaba constituido y, según Bignone[98] "sólo falta conservarlo", pero nos parece que antes —y fue la tarea de esa generación—correspondía interrogarse sobre él en el contexto más amplio de la historia de Roma, buscar sus causas y prever su destino para así, al narrar su historia, justificarlo.

La penetración de las ideas helénicas fue cada vez mayor coincidiendo con la incorporación de Roma a la política y al comercio del mundo helenístico y provocó reacciones que llevaron a que en el 161 a.C. el Senado autorizara al pretor M. Pomponio a expulsar de las ciudad a los filósofos y *rethores* que atentaran contra el interés de la República, medida que nos advierte sobre la actividad y peligro que denotara Catón. Pero el "curso de los tiempos" iba en otra dirección y los monarcas helenísticos empleaban a los filósofos no sola-

mente como consejeros —sabios al estilo platónico—, sino también como hábiles diplomáticos defensores de los intereses monárquicos. En 159 a.C. el rey Attalo II de Pérgamo envió como embajador a Roma al filósofo Crátes de Melos y en el 155 Atenas remitió una célebre delegación destinada a defender la causa de Cropos integrándola con tres filósofos: el peripatético Critolaos, el estoico Diógenes de Seleucia y el platónico Carneades quienes aprovecharon la demora en ser recibidos por el Senado para pronunciar algunas conferencias. En una de ellas, Carneades, en el mejor estilo platónico, sostuvo que en Roma, con motivo de la expansión, la justicia era una quimera. Ello provocó la violenta reacción de Catón y de los aristócratas defensores del tradicionalismo y temerosos de la infiltración de los "gréculos" que le seguían, obtuvieron que se redujera al mínimo la estancia de la embajada.

Pero la definitiva integración del pensamiento helénico con la realidad política romana fue obra de Polibio de Megalópolis, hijo de Likortas, funcionario de la Confederación Aquea y discípulo de Filopemón; fue embajador en la corte Lágida (181 a C) y ante el procónsul Quinto Marcio. Rehén después de Pydna (168 a C) se enfrentó con el espectáculo de la potencia romana, que le causó más que admiración una fascinación casi irresistible[99].

Los éxitos del imperialismo romano en el mundo helenístico, y en particular la conciencia de que el poder romano era irresistible, habían llevado a los helenos conquistados a tratar de encontrar una explicación que, obviamente, sólo podía provenir de la divinidad. Sus contemporáneos helenos que no llegaban a entender el crecimiento desmesurado de Roma (cfr. I-3 y I-63) optaron —como veremos— por la vía más sencilla de divinizarla, mientras Polibio trataba de explicársela racionalmente.

Los griegos, impresionados por el crecimiento y grandeza de Roma, no vacilaron en homenajear a los vencedores, según era la costumbre, convirtiéndoles en héroes y divinizándoles, ya que al no poder comprender el desarrollo de Roma por vía humana, la consideraban obra de la diosa *Fortuna (Tyjé)*. Plutarco nos refiere que en la ceremonia de los calcidios en homenaje a Flaminino cantaban: "Objeto es de este culto, la fe de los romanos *(fides romanorum)*. Aquella fe sincera, que guardarles juramos. Cantad festivas ninfas, a Jove soberano, y en pos de Roma y Tito la fe de los romanos"[100] y el mismo Polibio, con respecto a los rodios, describe que "decretaron, además, que se hiciera en honor del pueblo romano un coloso de treinta codos de altura y que fuera colocado en el templo de Minerva" (XXXI- 16).

Asimismo alrededor del concepto griego de *Tyjé* latinizado como *Fortuna*, casi paralelamente con los homenajes al héroe triunfador se originó el culto a la diosa Roma, verdaderos inicios del mito que nos ocupa[101].

No es casualidad que en esta misma época, a partir del 269 a.C. comienzan a acuñarse, fuera de la ciudad, monedas con diferentes inscripciones vinculadas con Roma, entendida por los extranjeros como una divinidad digna de ser representada y acompañada por algunos símbolos que la secundarán a través de toda su historia como una palma, una corona de laurel o la imagen de la Victoria.

En el 218 a.C. parece haberse ofrecido por vez primera un sacrificio público al *genius* de Roma[102]. Según los datos que poseemos el primer templo a esta nueva divinidad se erigió en Esmirna en el 195 a.C.[103], al año siguiente de la proclamación solemne de las libertades de las *polis* helénicas por el cónsul Flaminino. En el 189 a.C. y poco más tarde en Mileto. Poco después Delfos instituyó juegos en honor a Roma y a partir de ese mismo año —como veremos— comenzó a imponerse la teoría de que éste era el quinto imperio —y último— de la profecía de Daniel.

En el 170 a.C. tuvo lugar la erección de un templo similar con la realización de juegos quinquenales en honor de Roma en la semidesconocida Alabanda, en la Caria[104]. Paralelamente —como vimos precedentemente— también las monedas atestiguaban la aparición de la nueva potencia mediterránea y de su culto; ya en el 204 a.C. la dracma de Locres, en la Magna Grecia, mostraba la efigie de Roma coronada por la sabia fidelidad *(pistis)*; concepto que se encuentra repetido en la recién citada alabanza del cónsul romano Tito Q. Flaminino, en la dedicatoria poética coral a la misma Roma en el himno de los calcidios del 191 a.C. y en el altar de Locres del mismo año en el que probablemente se hace mención por vez primera a la *Roma aeterna* consecuencia de su divinidad, ya que se consagra a *Jovi Optimo Maximo Diis Deabusque Immortalibus et Romae Aeternae*[105]. En el 163 a.C. Rhodas erigió una estatua al pueblo romano en el templo de Atenea e instituyó juegos trienales en su honor[106].

El culto a Roma divinizada fue continuado con la construcción de nuevos templos a la *Dea Roma* en Pérgamo, Efeso, Sardes, Apamea, Delos y en Nicomedia en el año 29 de nuestra era. Los lesbios le consagraron una estatua de oro y los licios erigieron una estatua en honor a Júpiter Capitolino y al pueblo romano.

En el contexto de las teorías sobre el papel que le cabía a la naciente Roma en el futuro mundial debemos hacer algunas referencias sobre la profecía de Daniel, anteriormente citada[107]. Vimos que cuando los pensadores de la Antigüedad se enfrentaron con la aparición y el crecimiento de Roma trataron de explicarla recurriendo a diversas interpretaciones vigentes en su época; una de las más renombradas era indudablemente la profecía de Daniel que incorporaba en un mismo tópico la teoría de las cuatro edades y de los cinco

imperios, que conocían los helenos y quizás la hayan tomado de los persas[108]. En un contexto diferente, pero con curiosas coincidencias básicas, en el siglo II a.C., en plena revuelta de los Macabeos, el hebreo Daniel[109] profetiza sobre los cuatro imperios que serían continuados por un quinto imperio triunfal, universal y eterno, afín con el fin de los tiempos[110].

Esta profecía fue difundida por los judíos expulsados por Antíoco IV a partir del 165 a.C. y para ellos los cuatro reinos mencionados por Daniel han de haber sido los caldeos, medos, persas y macedonios y el quinto reino previsto sería el de Judas Macabeo, en plena efervescencia mesiánica[111].

Conviene recordar que el mundo helenístico del siglo II a.C. se caracterizó por la confluencia de una serie de creencias y religiones que conformaron un verdadero sincretismo que aun no ha sido suficientemente estudiado y que condicionó gran parte de la cultura posterior. Entre las múltiples manifestaciones de éste —en el campo de nuestro interés inmediato— parece importante mencionar que en el templo de Hiera-Komé, construido por Ciro a cincuenta millas de Pérgamo, los colonos persas (magusaioi) y sus sacerdotes de Artemisa, proclamaron "la inmediata aparición de la quinta monarquía, profetizando en su excitación la expulsión del odiado Antíoco III" por los romanos (odio que compartían con los judíos de la diáspora). Según Swain "este templo fue el centro por el cual la profecía se desparramó por el Oeste"[112].

Estas ideas proféticas habrían llegado a Roma por obra de los embajadores de los Macabeos —hacia el 162 a C— y sabemos por Veleyo Patercolo[113] que un historiador romano —casi desconocido— llamado Elio Sura *(Aelius Sura)* la transcribió y oficializó en sus *Annali populi Romani*, escrito hacia el 171 a.C. Gracias a Sura la idea fue conocida en Roma y transformada ésta en el quinto imperio, el destinado a la eternidad.

La misma tesis fue utilizada por historiadores significativos como Dionisio de Halicarnaso, Appiano, Pompeyo Trogo y quizás el propio Ennio, contemporáneo de Sura (?). Ennio —en el tema que nos ocupa— llegó a conectar el final del imperio asirio de Nino —primero de la serie— con la fundación de Roma, para de ese modo engarzarla en la sucesión cronológica de los reinos e integrarla al desarrollo de la historia universal[114].

El contacto de la naciente potencia de Roma con el mundo helenístico, tras las victorias de Cinoscéfalos (199) y Pidna (168) produjeron temor y oposición a la surgiente Roma y luego admiración y preocupación. Por otras fuentes sabemos que a consecuencia de la batalla de Magnesia del Silipo comenzó a imponerse en Roma la creencia de que el quinto imperio sería el romano y que su hegemonía mundial implicaba, por un lado, el cumplimiento de la

profecía y, por otra, al menos, la perspectiva de cierta duración, sino de eternidad. Roma ingresaba en la historia providencialista de origen judaico.

El párrafo de Sura —único que nos ha llegado— ha sido rescatado por Veleyo Patercolo, un contemporáneo de Augusto y Tiberio, y al citar en su obra los anales de Sura transcribe de éste que: "primero los asirios sometieron a todas las naciones, después hicieron lo mismo los Medas, después los Persas, finalmente los Macedonios; y después de dos reyes de origen macedonio, Filipo y Antíoco, obtenida poco después la sumisión de Cartago, el dominio pasó a manos del pueblo romano". Y agrega: "Entre este momento y el comienzo del reino Asirio de Nino, que fue el primero que tuvo la supremacía universal, transcurrieron mil novecientos noventa y cinco años"[115]. "En este camino una teoría oriental y griega se transformó en doctrina de glorificación de la expansión del poder imperial de Roma"[116]. La posible interpretación de Sura, coincidente con los "oráculos" de Hiera-Komé, asumía las tesis de Polibio y sus contemporáneos (del "círculo de los Escipiones") destinada a engrandecer y justificar el papel de Roma como nueva potencia del *Mare Nostrum.*

Durante las dos primeras décadas de la segunda centuria los romanos adoptaron una posición favorable hacia Grecia y el mundo helénico en general, embelesados por la cultura griega con que se contactaran a través de los helenos trasladados a Roma. Esta actitud comenzó a modificarse hacia el 170 a.C., ante el avance avasallador de la cultura helénica y sus valores contrapuestos a la tradición romana[117]. Ello se aprecia claramente en la diferencia entre un Fabius Pictor que defiende la conducción griega y un Catón el censor, que acaudillaba a quienes comenzaron una acerba crítica a los griegos, temerosos de los cambios de costumbres e intereses que éstos implicaban. Sura parece pertenecer a esta nueva generación y por ello su concepción del desarrollo histórico no triunfó hasta la época de Augusto.

Un intento de explicación racional de los sorprendentes triunfos romanos fue llevado a cabo por Polibio, quien concibió una historia de Roma —¿sugerida por Escipión?— en momentos en que se iniciaba el proyecto de conquista universal[118]; la comenzó después de la crisis de la segunda guerra y la prosiguió hasta las tomas de Karthago y Corinto. De este modo, su demostración teórica terminó convirtiéndose, como señala Grimal, en "la demostración "a posteriori" de la vocación providencialista que legó Roma a su imperio[119].

En Polibio apreciamos la influencia de sus contemporáneos estoicos y muy especialmente la del pensamiento de Aristóteles e Isócrates al explicar la constitución romana y justificar su estabilidad por haber evitado la disolución y muerte del organismo político al contener el proceso de *anakyklosis* o recu-

rrencia, por el cual —en el contexto del mito del eterno retorno— los Estados estaban condenados a una permanente decadencia que llevaba de las formas puras (monarquía, aristocracia, politeia) a las impuras (tiranía, oligarquía, democracia). Polibio, al detener la narración del desarrollo histórico en el libro VI para interrogarse sobre las causas de la grandeza romana, concluyó que ésta obedecía a la *virtus*[120], lo que le permitía la coexistencia simultánea en el tiempo —equilibrio (29b)— de las tres formas puras representadas en sus instituciones (cónsules, Senado, Comicios), logrando así frenar el proceso de corrupción, o sea... el tiempo. Y así al detener el tiempo se ingresa en la eternidad. O dicho en otros términos esta concepción de la *Tyjé* o de la *virtus* adquiría de hecho acentuados matices providencialistas. De este modo indirecto, Polibio, pese a su presumible pragmatismo antimítico[121], favoreció el crecimiento del mito de la eternidad de Roma.

No nos cabe duda que la narración de Polibio no se limita a un designio humano, sino que revela la acción de una providencia inteligente[122] por ejemplo cuando afirma: "he aquí por qué es invencible la constitución de esta república y siempre tienen efecto sus empresas" (VI-18, 4) y aunque parezca no creer en la eternidad de Roma, racionalmente, "aporta a los romanos razones para creer —al menos—en su longevidad"[123].

Por otra parte, su explicación de la constitución romana es notablemente idealista y se inserta en esta serie de historiadores que intentaron llevar la historia de Roma a nivel de epopeya o mito, propio de la mentalidad griega[124] y como señala Lugaresi "lo que perduró, aún después que estas instituciones cayeron, fue, en cambio, la idea que ellas representaban, la idea de Roma, la idea de una ciudad que por su obra no era caduca, la idea de la ciudad que había sido denominada "eterna", la idea de la eternidad de Roma"[125]. La idea de Polibio sobre el papel del destino, la *Tyjé*, que rige la voluntad de los hombres parece profundamente inserta en el "círculo de los Escipiones", pues el mismo Escipión se conmueve ante el final de Karthago, pensando en su propia patria, como lo refiere admirablemente Polibio: "Cuentan que Escipión, al ver a Karthago, totalmente destrozada y en ruinas, derramó abundantes lágrimas, deplorando en voz alta las desgracias de sus enemigos. Reflexionando profundamente que la suerte de las ciudades, pueblos e imperios tan sujeta está a los reveses de la fortuna como la de los simples particulares, y recordando al lado de Karthago la antigua Ilión, tan floreciente, el imperio de los asirios, el de los medas, el de los persas, después, el de Macedonia, mayor que todos y tan poderoso hasta época reciente, fuera que el curso de sus ideas trajera a su memoria los versos del gran poeta, o que la lengua se adelantara al pensamiento, dícese que pronunció en alta voz estas frases de

Homero: "Acércase el día de rendirse la gran Ilión, el día en que Príamo y su guerrero pueblo van a caer". Preguntóle entonces Polibio, que tenía gran familiaridad con él por haber sido su preceptor, qué sentido daba a estas palabras, y confesó ingenuamente que pensaba en su cara patria, temiendo el porvenir que tendría por la inconstancia de las cosas humanas" (XXXIX-3). Y también Cicerón lo reitera al tomar a estos hombres como personajes del diálogo de la *República.*

En nuestra opinión es tan firme la creencia de Polibio en la fortuna que al cerrar su obra (XL- 14) a la vez que se admira porque la Hélade por fin descansa tranquila sin querellas, facciones ni delitos, administrada por la aristocracia romana, eleva su plegaria al cielo para que nada venga a turbar esta tranquilidad, pues la *Tyjé,* celosa de tanta felicidad puede comenzar a revocarla"[126].

Polibio de Megalópolis, que escribe en el siglo II, para incorporar a Roma a su *Historia* universal también recurre, aunque mitigadamente, a la teoría de sucesión al referirse a los imperios que le habían precedido (I, 2), pero su aporte más importante, como veremos, consiste en la incorporación de Roma al esquema sucesorio, considerándolo el primer imperio universal y finalmente su atisbo de una *Roma aeterna*[127]. Para incorporar a Roma se basó en la concepción de sucesión de los reinos antiguos *(traslatio imperii),* tema que surgió necesariamente en los primeros historiadores hasta convertirse en un *topos* divisorio de épocas históricas por parte de sus continuadores. La mayoría de los historiadores coinciden en afirmar que el tema ya aparece definido en Heródoto —el padre de la historia— hacia fines del siglo V a.C. (I, 95) y que éste probablemente estructurara su información en sus viajes por el Cercano Oriente[128].

La penetración helénica en Roma está vinculada a la figura de Escipión Emiliano, nieto adoptivo del Africano, educado —como vimos— en el círculo de los Escipiones, quien tuvo la oportunidad, con su amigo Lelio, de asistir a las enseñanzas del filósofo estoico Diógenes de Babilonia[129], trayendo luego consigo a Roma al filósofo Panecio de Rhodas como su consejero político y amigo. Este, hijo de Nikágoras, que fuera embajador en Roma, en el 169 a.C., se dirigió a dicha ciudad por "donde pasaba la historia", ya que prefería la experiencia personal a los libros[130] y allí transmitió a los romanos la filosofía estoica mitigada por las ideas platónicas y aristotélicas afines a una orientación más práctica.

Parece que Panecio se encontró con Escipión Emiliano y con Polibio en el 147 a.C. en ocasión del sitio de Karthago[131] y del 144 al 140 habrían coincidido en Roma, donde Panecio regresó en el 138 por varios años. Escipión debió

haber apreciado de él no sólo su filosofía, sino su conocimiento de los asuntos orientales, como en Polibio de los griegos. Con ellos también coincidió en Roma Blosio de Cumas, el promotor del ideal estoico de la igualdad universal de los hombres y consejero de los Gracos[132].

Hacia largo tiempo que el pensamiento de los griegos estaba motivado por el desorden del mundo (el *Caos* de Hesíodo, el azar-*Tyjé* de los tiempos helenísticos) y por la necesidad de un orden superior (venido del Olimpo del Eter, donde residía Zeus). El sistema de los astros, descubierto por los babilonios, científicamente descripto como un perfecto equilibrio matemático por Eudoxio de Cnido (a principios del siglo IV) permitió a Platón fundar una teología; pero la noción del Demiurgo dejaba sin solución el problema de la trascendencia divina. El estoicismo propuso una síntesis coherente de creencias comunes y de la divinidad de los astros en la unidad del cosmos eterno en sus revoluciones regulares.

La filosofía estoica —que Panecio difundió en Roma— concebía al universo como una sola unidad inteligible: "El universo es una sola substancia", una *physis*, en estadios diversos y cuya única substancia era la Razón, era dios. Físicamente, esta esencia era considerada como una forma de la materia —fuego o éter ardiente ("pura y sutilísima")— que "pasa y atraviesa todas las cosas", el álito de la potencia de Dios.

Al identificarse la Naturaleza *(Physis)* con la Razón *(Logos)*, las leyes de la sociedad universal fundadas sobre la razón eran las mismas leyes de la naturaleza. La consecuencia obvia era una única sociedad universal, un único Estado comprendiendo a todo el mundo (*oekumene*, *cosmos-polis*) y una única ley de la naturaleza, a la que todos sus miembros deben conformarse. La creencia estoica en un Estado mundial es sólo una consecuencia lógica de esta unidad inteligible del universo *(cosmos)* y su aplicación por esos pensadores a Roma, para concebir el Imperio, un paso previsible casi obligado.

Algunos estoicos —probablemente relacionados con núcleos pitagóricos— sostenían la tesis del "eterno retorno", que implicaba que el *cosmos* duraba un período de tiempo, al término del cual una conflagración universal *(ekpyrosis)* lo reintegraría al seno divino de donde había salido y los astros recuperarían su curso originario y un nuevo ciclo comenzaría a reproducir exactamente al que le procedió. Esta teoría combinaba la tesis materialista de la *Stoa* con la inmortalidad celeste que enseñaba el pitagorismo[133].

La idea de la conflagración chocaba con los sentimientos helenos, en la medida en que implicaba un signo de impotencia de Dios. Boeto de Sidón, basándose en el *Timeo* de Platón, retomó el tema de la inmortalidad y de la eternidad inmanente del mundo. Esta eternidad del mundo también fue sos-

tenida por Critolao y luego por Panecio[134]. Este último sostuvo la periodicidad de un mundo que debe renovarse permanentemente y donde "todo está reglado y marcha según un plan preestablecido" (fragm. II- seq. 625), una noción esencialmente religiosa[135], pero que pudo ser aplicada a la ciudad y a sus hombres providenciales. En la misma época que la *traslatio* también la *renovatio* estaba en marcha. Nacía el mito.

El concepto de eternidad está directamente vinculado a la problemática de la duración de Roma[136] y, en este aspecto, la mentalidad romana es más bien pesimista, probablemente por su herencia augural etrusca.

Obviamente los romanos de la República no creían en la eternidad de su ciudad (esta teoría surgirá en contacto con el mundo helenístico-oriental), pero sí llegaron a identificar su duración con el fin de los tiempos y para justificar esta permanencia no vacilaron en sostener que los dioses tutelares habían prometido tal duración a la ciudad de las siete colinas[137].

Pero el romano creía, por influencia estoica, etrusca y oriental, en la existencia de ciclos cósmico-históricos de nacimiento, desarrollo y decadencia ("mito del eterno retorno"), por los que toda obra humana tenía un tiempo definido, entraba en un proceso de crisis, a veces irreversible, y terminaba pereciendo, presumiblemente por *ekpyrosis*, marcando el final de un *Año Magno* (el *saeculum* o *eón* griego) como señaláramos al analizar la influencia de Panecio.

Los romanos vivieron esta posible destrucción con inquietud y gran angustia en varios momentos de su historia. Entre estos sobresalen —por haberse grabado a fuego en su "alma"— la invasión de los celtas y la primera guerra púnica. Todos recordamos las reflexiones pesimistas de Escipión ante la destrucción de Karthago[138] que en esa ocasión tenía siete siglos[139] o sea siete veces un *saeculum*[140].

Pero el tema no sólo era analizado a la luz de la filosofía estoica sino que también se consultaban los augurios etruscos y los *libros sibilinos* para encontrar una respuesta. Estos libros —influidos de pitagorismo— mencionaban un ciclo *(eón)* milenario de la Sibila que comenzaba con una edad de oro y se desarrollaba a través de diez eras hasta llegar a una edad del hierro, previa a un nuevo renacimiento *(renovatio)*[141]. Esta teoría traslativa originada en la *etrusca disciplina* tuvo gran influencia en Roma y Varrón cita una *Historia de los etruscos* —presumiblemente apócrifa— en la que se afirmaría con respecto al futuro de este pueblo: "allí está escrito que los cuatro primeros siglos son de cien años cada uno, el quinto de cientoveinte, el sexto de ciento diecinueve, el séptimo de igual número de años, el octavo sería el siglo actual y el noveno y décimo no llegaron aún, y después de ellos el nombre etrusco desaparece-

ría"[142]. El final pronosticado por el oráculo, según el autor, coincidiría con la época de Sila, en la que, efectivamente, fue borrado el nombre etrusco.

Por otra parte era creencia generalmente aceptada que la duración de Roma había sido fijada por las divinidades en el momento mismo en que Rómulo fundara la ciudad[143]. Y este plazo incierto y oscuro podía ser conocido a través de los cálculos de los especialistas augurales, que dedicaron gran parte de sus estudios a este objetivo[144]. El tiempo fue demostrando a los romanos que sus cálculos pesimistas eran incorrectos, ya que a ciento veinte años de su fundación (633 a.C.) comprobaron que los doce buitres no podían considerarse como símbolo de ese plazo y a 365 años, pese a la invasión de los galos (aprox. 390 a.C.) y gracias a la prédica de Camilo —el nuevo Rómulo— contra el abandono de la ciudad "¿condenada a muerte por los dioses?"[145] también verificaron su error de cálculo comprobando que el *Año Magno* no era equivalente a un día, pudiendo esperar así que los dioses les concedieran otros doce meses de cien años (¿un nuevo *Año Magno*?).

El romano, como los hombres de todos los tiempos, sabía, incluso experimentalmente, que todo lo que nace, muere, y era conciente —como vimos— de que esto mismo le ocurriría a su patria. Precisamente para tratar de escapar a este ineluctable destino, y considerando insuficientes los oráculos sibilinos, incorporó y perfeccionó la tesis helenística de la eternidad aplicándola a Roma, favoreciendo así el mito que nos ocupa. Helenos y romanos basaron esta idea en el destino *(Fortuna)*, pero para justificarla muchos prefirieron humanizarla invocando la *virtus* que se obtenía gracias a la obra de los romanos.

Por otra parte eran concientes, como dice Turcan, de que "una ciudad no es grande y no se afirma si no es a condición de creerse inmortal. Yo no sostengo que los romanos de la República, especialmente durante la segunda guerra púnica, tenían claramente la idea de una ciudad eterna, sino que ellos no pensaban en su muerte más que en el fin de los tiempos. La resistencia al enemigo, la renuncia a los ritos cotidianos, mensuales, anuales, ordinarios y extraordinarios que aseguraban la *pax deorum* respondía fielmente al contrato que ligaba a la urbe a sus dioses tutelares; era una manera de afirmar la eternidad de Roma, eternidad que es solidaria con los valores encarnados por el pueblo-rey: *virtus, fides, pietas*... una ideología política de la eternidad en la conciencia colectiva, que reforzará la tradición literaria"[146].

Pero fue sólo a fines del siglo I cuando Lucio Anneo Floro intentó una estructuración ordenada de estos tópicos que preocupaban a los romanos. En su *Epítome* escribió: "Con los despojos de la ciudad ocupada (Tarquino el soberbio) construyó un templo. Cuando lo consagró (milagro decían) cedieron su lugar todos los dioses; quedaron solamente la diosa *Iuventas* y el dios

Terminus. La obstinación de éstos fue estimada favorable, vieron en ello una promesa de poder eterno y de seguridad. Pero ocurrió un hecho todavía más impresionante: los obreros que excavaban los cimientos del templo encontraron bajo tierra una cabeza humana. De repente todos quedaron convencidos de que este maravilloso descubrimiento prometía a aquel lugar la sede del imperio, la capital del mundo"[147]. De este modo, como menciona Hubaux, cuatro nociones separadas (estabilidad, eternidad, grandeza y poder *[imperium]*) se superponen y confunden de a dos. El dios *Terminus* garantizaba el espacio mientras que *Iuventas* otorgaba la "eterna juventud" o sea la eternidad (el tiempo). Una vez más encontramos los conceptos de espacio y tiempo mitificados. A su vez la cabeza humana *(caput)* garantizará a Roma el ser cabeza del mundo[148]. La simbiosis de estos conceptos fortalecerá la consolidación del mito de Roma.

La duración se fue confundiendo con la eternidad y los conceptos de *Dea Roma* y de *Roma aeterna* quedaron históricamente ligados como símbolos de la misma idea y el imperialismo romano adquirió indiscutidas características de predestinación, divinidad y eternidad.

Retornando a Panecio debemos agregar que exaltó el papel civilizador del hombre y escribió un tratado del deber[149] en que afirmaba la creencia en el progreso humano, favoreciendo la misión de Roma[150] al identificar la ciudad cósmica de los estoicos con la realidad de Roma[151]. Además "contribuyó a demostrar a los romanos la conciencia de su destino"[152]. Finalmente, desarrollando ideas de Aristóteles, Panecio sostuvo que para los "pueblos inferiores" era una bendición de la providencia caer en manos de "pueblos superiores" intelectual y moralmente, que les permitieran acceder a un grado más alto de cultura.

Como atinadamente observa Bauzá, "si bien el influjo estoico avivó en el hombre romano el deseo de indagar su posición en el cosmos, su mentalidad pragmática desvió esa búsqueda a su situación en el mundo concreto"[153], o sea, hacia la política.

La influencia de Panecio en Roma creció por obra de su discípulo Posidonio *(Poseidonios)* de Apamea quien estuvo en Roma en el 85 a.C. y nuevamente en el 51. Fue el filósofo más ilustre de las postrimerías de la cultura griega, aunque lamentablemente se perdieron todos sus escritos. Poseedor de una vasta erudición enciclopédica y restaurador del platonismo resaltó el papel del destino, afirmando que "el *fatum* es el principio u origen de una serie de cosas, o la razón según la cual es gobernado el mundo"[154]. Parece ser que Posidonio combinó las ideas estoicas con las de Platón[155].

A su vez los irresistibles éxitos militares y la absorción de ideas político-religiosas provenientes del mundo helenístico favorecieron, a partir del siglo III a.C., la aparición de personajes exaltados —e incluso divinizados—, al mejor estilo helenístico. Aquí encontramos —a partir del *basileus* helenístico— los ancestros del poder imperial y de la divinización de su detentador.

A partir de la influencia del pensamiento helénico, impregnado de estas ideas monárquicas, la expansión romana llegó a ser entendida como una verdadera "gesta divina" que se manifestaba en las ceremonias cada vez más complejas y excitantes del *triunfo*, concedido por el Senado al general victorioso *(imperator)*, quien, convertido en verdadera imagen de Júpiter, con el carro de cuatro caballos blancos, la toga bordada de estrellas, el cetro y la corona, se dirigía al Capitolio para ofrendar la victoria a su padre divino[156]. De allí a la *apotheosis* había un paso y éste se dio a la muerte de Augusto.

El expansionismo romano está directamente relacionado con la concepción imperial, que no es originariamente romana, sino oriental, como vimos en el capítulo precedente; y que sabemos llegó a Roma a través de los griegos[157].

Entre los antecedentes "imperiales" sobresale el ejemplo de Escipión el africano, actitud que se repitió en personas como Tito Flaminio, Marcelo, Lucullo, Mario, Sertorio, Sila[158] y Pompeyo hasta llegar a su máxima expresión en el período republicano con Julio César[159]. Un ejemplo claro de la heroicización de los jefes vencedores romanos la encontramos en César, después de Farsalia, ocasión en que su proclamada ascendencia divina se extendió a través de múltiples dedicatorias al "salvador" *(epiphanes)* en Efeso, Pérgamo y en otras ciudades helenísticas[160].

Cendraux y Tondrieu hablan del culto imperial —que será una de las muestras más nítidas del culto a Roma— basándolo en causas como "la creencia de que Roma debía su fundación a los descendientes de Marte y de Venus, el carácter divino y sacro de algunas de sus magistraturas, la importancia del triunfo, que otorgaba al vencedor el rango de Júpiter Capitolino, la influencia de poetas como Ennio y Plauto que cantaban las apoteosis y vulgarizaban las ideas griegas "divinizantes", una corriente filosófica divinizante[161] que insiste en el hecho de que la fundación y conservación de las ciudades parte de la divinidad y también menciona la divinización póstuma"[162].

Por otra parte no es casual que en plena etapa de expansionismo, los orígenes de Roma se vincularan prontamente con el dios de la guerra Marte, considerado a su vez la divinidad de los pastores. De este modo el pueblo pastoril se convirtió en guerrero —en "soldado-agricultor"—[163] y Roma pasa a ser llamada por Ovidio *Martia Roma* o sea la ciudad de Marte, confirmando

el carácter pastoril unido a la vocación guerrera. Asimismo la expansión imperialista tenía para los romanos una justificación religiosa, destino que a su vez se veía ratificado por la prosperidad y el éxito[164].

La expansión debe comprenderse también en un contexto ideológico-político-religioso. Como vimos precedentemente, los pensadores romanos interpretaban que desde la ciudad de Roma —la *Roma quadrata* (la *urbs*)— se irradiaba el poder a todo el *orbe* por voluntad de Júpiter y del dios *Terminus* y esa vocación imperialista no era un fin en sí mismo, sino que cada conquista era una simple etapa dirigida al gobierno de toda la *oekumene* bajo la *pax romana*; paz entendida fundamentalmente como garantía de seguridad y que se justificaba en el autoconvencimiento de que Roma había sido predestinada por los dioses para imperar sobre todo el mundo.

Silio Itálico[165], a su vez, vincula al *imperator* —jefe militar— con la *fides*, que asegura a aquel la victoria y justifica la expansión del pueblo romano *(sacra gens)* por el mundo y el cumplimiento de su destino imperial.

La universalidad del concepto de *imperium* también está relacionada —como bien sostiene Mazzarino[166]— con la idea de *aeternitas*, como se aprecia en el *Pro Murena* de Cicerón[167] y en todo el espíritu cósmico-religioso de los tiempos augusteos.

En el siglo II a.C. —en este complejo contexto histórico e ideológico que intentamos bosquejar— se produjo asimismo la simbiosis mítica del cosmopolitismo estoico —que justifica el expansionismo por su misión civilizadora y "humanista" (la expansión de la Romanidad)— como la explicará cuidadosamente Cicerón un siglo más tarde a través del patriotismo romano[168], acrecentado por la lucha contra enemigos significativos como Pirro y fundamentalmente Hannibal, que intentaba borrar hasta el sacro nombre de Roma. Precisamente en medio de la lucha contra los cartagineses, Roma, en plena crisis, se volcará hacia sus raíces, su pasado, lo revalorizará y planteará nítidamente su misión futura, en las líneas que hemos esbozado precedentemente. Será en esta época y por influencia helénica cómo se formarán definitivamemente el idioma, los propósitos y los valores, la concepción política unitaria y centralista bajo poder romano y también —conscientes de su valía y misión frente al enemigo— la idea de grandeza, y luego, de eternidad.

Roma, más que una tierra, se fue convirtiendo en un nombre, en una idea fuerza (la Romanidad)[169], o como dice Mme. Bonjour "progresivamente Roma se convierte en una idea, en un mito, tratando de ser la patria de los humanistas. Al margen de las diferencias regionales que subsisten, de los conflictos políticos, Roma se convierte en *Roma Aeterna*"[170].

De los datos mencionados precedentemente podemos observar que el mito se fue solidificando por la fusión de varios elementos: la concepción estoica de la divinización del mundo y/o su eternidad, el papel del destino (el impreciso término *Tyjé* o su traducción latina de *Fortuna*) y del azar, la idea monárquica oriental —por vía helelenística— de la "consagración divina" que, propia de la atmósfera del Oriente, reelaboró ideas de origen griego —como la del héroe— y preparó el camino a la concepción imperial de Augusto y a su divinización, conjuntamente con la de Roma.

En síntesis fue el contacto con el mundo helenístico orientalizado el que aportó a los romanos la psicología política necesaria para otorgar a su proyecto político las características míticas —de raíz helénica— que lo inmortalizarán. En una mentalidad esencialmente práctica como era la del "soldado-agricultor" el helenismo injertó nuevas concepciones en parte racionalistas y en parte míticas y mesiánicas, que produjeron este resultado único en la historia que todavía impresiona a los políticos y aun a los teólogos de todos los tiempos.

Roma pudo vivir su actividad imperialista como un mito político, pero fue su contacto con el helenismo el que le permitió tomar conciencia de él y perfeccionarlo con aspectos mesiánicos que le eran prácticamente ajenos.

Por otra parte este contacto, a su vez, permitió a Roma, una vez agotadas sus fuerzas expansionistas, modificar la dirección del mito hacia una tarea cultural consistente en asegurar la *pax romana* y la cultura greco-romana a toda la *oekumene*. Ello implicaba la aceptación e identificación previa con las teorías estoicas de la cosmopolis, de la monarquía universal y de su misión civilizadora de "imponer la paz en el mundo", difundidas bajo el prestigio imperial de Roma. La ciudad de las siete colinas pretendió hacer de cada pueblo o de cada ciudad conquistada una *nueva Roma*.

Podemos observar cómo en la atmósfera mística del cruce de civilizaciones del mundo helenístico, con el que Roma entra en contacto, se produjo la confluencia y simbiosis de ideas helénicas de raíz estoica, epicúrea y pitagórica de eternidad, divinidad y poder, con creencias astrales y augurales referidas a la perdurabilidad de los imperios. En esta época, términos independientes como *Roma, Imperium, Fortuna, aeternitas* y plenitud de los tiempos *(saeculum)* se amalgamaron de una manera muy peculiar y confluyeron para convertir a Roma en la ciudad imperial destinada a asegurar el orden universal hasta el final de los tiempos, identificando a éste con la caída de dicho Imperio. El mito estaba esbozado y preparado para la acción.

Augusto o el apogeo del mito

El mito se terminó de estructurar en el siglo I a.C., más conocido como "siglo de Augusto". En este siglo los autores romanos no vacilaron en acentuar el papel de Roma como predestinada para cumplir el papel de "pueblo elegido" en la historia de la humanidad, como lo esbozara la generación de Polibio. Pero, influenciados por las sucesivas victorias que les otorgaba el dominio del *Mare Nostrum* y motivados por los oráculos orientales opositores, los romanos —como vimos precedentemente— modificaron la conformación tradicional de la teoría de las cuatro monarquías, convirtiendo a Roma —no en la cuarta— sino en la quinta (la destinada a la eternidad)[171]. Esta tesis —como ya vimos— aparecía esbozada en Aemilius Sura y adquiere consistencia definitiva en la historiografía romana, presumiblemente en el siglo I de nuestra era, en el griego Dionisio de Halicarnaso o más precisamente en Tácito. Este, en sus *Historias* afirma que "mientras el imperio de Oriente estuvo en poder de los Asirios, Medos y Persas fue este pueblo el más menospreciado entre los que vivían en servidumbre. Después, prevaleciendo los Macedonios, el rey Antíoco..."[172] para pasar, finalmente, a ocuparse de los romanos.

Todos estos textos nos señalan que en el mundo pragmático romano el "reino feliz" ya no era considerado una esperanza para el futuro (mesianismo judío) sino que se daba en el presente[173] y para muchos de sus contemporáneos el imperio romano fue —a partir de Augusto— la instauración de una nueva edad *(saeculum)* de oro.

Pero previamente conviene que recordemos, retomando ideas citadas anteriormente, que en el siglo I a.C. la expansión romana había cambiado la admiración por el odio. Tras las sangrientas campañas bélicas vinculadas con Mitrídates y la caída de Siria en manos de Pompeyo, los pensadores orientales sólo deseaban una "venganza del Asia". No debe llamarnos la atención que en la segunda mitad de ese siglo arreciasen gran cantidad de profecías antirromanas, que modificaban el papel asignado a la "nueva potencia" durante el siglo anterior. A este grupo —que muestra nítidamente como se mezclaban la tradición judía y la iránica—pertenecen los oráculos sibilinos de raíz judía[174].

Estas profecías opositoras[175] negaban el triunfo romano y anunciaban un nuevo rey que castigaría a Roma y vengaría al Oriente. A principios del siglo siguiente nuevos oráculos —considerados sibilinos— difundidos por Mitrídates (Salmos de Salomón, Asunción de María)[176], afirmaban esta posición antirromana. En este contexto los apocalipsis de Esdrás (XI-XII) y de Baruch (XXIX) retomaban la tesis de los cuatro reinos, ubicando a Roma en cuarto lugar y predicando un quinto proveniente del Oriente.

Fue un historiador de origen galo de la época augustea llamado Pompeyo Trogo —al que conocemos gracias al *Epitome* de Justino del siglo II— quien en su *Historiae Philippicae*, en cuarenta y cuatro libros, "oficializó" la teoría de las cuatro monarquías con Roma incorporada en cuarto lugar —al modo oriental— como "potencia mundial". Su narración comienza con un análisis de la historia de Asiria, para dedicar luego una parte extensa a Persia, ya que Media es sólo una transición entre asirios y persas. Después Trogo incluye a Filipo de Macedonia y prosigue unitariamente el relato hasta la llegada de los romanos[177].

Antes de analizar el apogeo del mito en tiempos de Augusto debemos hacer referencia a Cicerón *(Marcus Tullius Cicero)*, que fue quien privó a la concepción helénica de su marco idealista, adaptándola a la realidad política propia del pragmatismo jurídico romano. De este modo terminaba por encontrar un justificativo humanista a la tendencia expansionista, al considerarla como "una misión en el mundo" establecida por la Providencia, como lo anticiparan sus maestros estoicos. Como bien señala Antonio Magariños, en Cicerón "la eternidad se convierte en una exigencia del Estado"[178] o como afirma Siles Salinas "en la república de Cicerón la idea de eternidad de la ciudad recibe una fundamentación coherente, llamada a ejercer una viva influencia sobre la conciencia romana. El apéndice del libro IV, conocido como el Sueño de Escipión, desarrolla este pensamiento con la grandiosidad que correspondía al triunfal mito. A partir de este momento Roma está destinada a ser *caput mundi*"[179].

En Cicerón apreciamos de manera notable el acentuado carácter político que tuvo la religión para los romanos, pues ellos consideraban que la *religio* les convertía en agentes de la divinidad destinados a expandir el *orden natural político* en medio del caos terrestre. En términos helenísticos diríamos que se trataba de ampliar la *oekumene* a las tierras de los *barbaroe*, adhiriéndolas al centro que era Roma. "De aquí se sigue que el culto, nudo central de la religión romana, haya tenido para el Estado y la política una importancia mucho más grande de lo que se supone generalmente. Cabe recordar que en la concepción romana, la autoridad atenta e incesante de los dioses era la condición inicial del progreso y de la dominación"[180].

En este aspecto significativo, Cicerón se anticipa a Augusto al rescatar, en medio de la crisis republicana, el papel que le cabe a la religión en el proyecto político de Roma; y la *Fortuna* de Polibio adquiere en este autor un acentuado perfil religioso. En el *De natura deorum* escribe que "el destino de estos hombres puede muy bien servirnos para indicar que el esplendor de la república se debía al mando de aquellos que obedecían a los dictados de la religión" ... "en la reverencia que damos a los dioses, somos muy superiores (a los pue-

blos extranjeros)"(II, 3, 8) y más adelante agrega: "siempre he albergado la convicción de que Rómulo mediante sus auspicios y Numa con su determinación de nuestro ritual pusieron los cimientos de nuestro Estado, que seguramente no hubiera llegado nunca a ser tan grande como es si no se hubiera conseguido para él la más plena medida del favor divino" (III, 2, 5).

La concepción ciceroniana, que se alejaba del ideario estoico cosmológico inclinándose hacia un mundo político concreto, influyó sustancialmente en Augusto, y no sólo en el tan mentado modelo del Principado esbozado en el *Pro Marcelo*, quien hizo suyo el llamado a construir la "nueva historia", identificándola con Roma.

Por otra parte, estas teorías coincidían plenamente con su esquema político-religioso, que, fundándose en la eternidad de Roma, justificaría la centralización del poder en su persona divinizada para asegurar el cumplimiento de la misión providencial que le estaba predestinada en la nueva edad de oro que se iniciaba.

César *(Caius Iulius Caesar)*, quien se preocupó desde los comienzos de su carrera política en mostrar sus ancestros divinos y ya en el 68 a.C., en ocasión de la oración fúnebre a su tía —la esposa de Cayo Mario—, expresó: "mi tía Julia desciende de reyes por su madre y de dioses inmortales por su padre"[181]. A este objetivo parece haber apuntado el haberse hecho designar en el 63 a.C. *Pontifex Maximus* (Pontífice Máximo)[182]. Este aspecto no ha sido vinculado suficientemente con el tema del culto del poder.

Cendraux-Tondriau sugieren que César entró en contacto con las ideas helenísticas del culto al soberano en Hispania y las Galias[183]. Nosotros creemos, en cambio, que conoció estas ideas mucho antes cuando estudió en Rhodas y las fortaleció de manera considerable en su contacto con el Egipto tolemaico.

Esta función implicaba prestigio y poder ya que era heredera directa de la antigua monarquía y portadora de un *auspicium* de por vida. Gracias a ella, a la que César supo emplear hasta sus últimas consecuencias, el emperador se convirtió en el lazo directo y obligado entre los dioses y el *populus romanus*. De este modo adquirió un rol *heroizado* que le acercaba a su propia divinización como elegido de la divinidad ("el hombre providencial"). Era a la vez un poder religioso que sólo él podía trasmitir a su sucesor y que consecuentemente estaba identificado con su propia persona; que, por otra parte, descendía de una familia de raíces divinas. Como podemos apreciar, los pasos dados por Augusto, que condujeron a su *apotheosis post-mortem* ya habían sido esbozados por César.

Por otra parte, como es sabido, una vez investido del *imperium*[184] intentó llevar adelante un proyecto típicamente imperialista, ya que pretendía crear un extenso territorio que uniera —al estilo de su modelo Alejandro— razas y naciones más allá de los límites del Océano[185].

Pero el papel fundamental en la estructuración definitiva del mito de Roma pertenece indudablemente a Octaviano *(Octavianus Caius Iulis Caesar)* el que consagrado *Augustus* (Augusto)[186] se dedicó fundamentalmente a sentar las bases místicas para su proyecto, por el que intentaba pacificar la Roma desangrada por las luchas civiles *(pax augustea)* y restablecer el orden republicano tradicional *(res publica restituta)* para proyectar dicha misión *urbi et orbi* en una *Roma aeterna*, identificando el culto privado de los antepasados con el nuevo culto estatizado al *imperator* y a la Roma por él representada.

Octaviano, vencedor de *Actium* (31 a.C.), restituida la *Res-publica* (27 a.C.) "recibió bajo su *imperium* con el nombre de *Princeps*, el mundo entero agotado por las discordias civiles"[187]. La base sociológica del Principado fue el propio Octaviano divinizado[188] como *patronus* de todas las clases de ciudadanos de Italia y las provincias ligados por la *fides*, amalgamada en la mística político-religiosa de la *Roma aeterna*. "Fue así que la potestad del pueblo y del Senado pasa entera a Augusto y que a partir de esta época fue establecida una monarquía pura"[189].

Augusto, profundamente religioso por temperamento, llevó a cabo una restauración religiosa que él mismo enumera en la *Res Gestae* (XIX), por la cual Tito Livio lo denominó "fundador y restaurador de todos los templos" (IV-20) y el propio Horacio reafirmaba esta tarea al señalar —en el criterio del propio emperador— que "reconocer a los dioses como antes era asegurar el Imperio" (Oda III, 6).

La política religiosa de Augusto estuvo dedicada principalmente a fijar los fundamentos religiosos de la República restaurada mediante la regeneración del culto familiar, la lucha contra los cultos no romanos y la creación de la religión imperial. Precisamente esta restauración estaba directamente ligada a la creación de una mística o ideal que endiosara a Roma y al propio *imperator*, religión imperial identificada con los cultos populares ya existentes. Para ello mediante la reforma administrativa del 7 a.C. dividió la ciudad en 14 distritos y cada uno en *vici* (barrios) en los que erigió un altar destinado a los *lares*, donde añadió al culto al *genius* del *princeps*, padre común de todos los ciudadanos *(Pater Patriae)*[190] convirtiendo —de hecho— a los *Lares compitales* —tradicionales de la plebe— en *Lares augustales*, originando la divinización del propio imperator entre las clases populares en vida a través de su *Genius*[191], y después de muerto por la *apotheosis*[192]. Bien

señala un autor que "la restauración religiosa que él se propuso llevar a cabo fue esencialmente política"[193].

"Augusto crea la religión imperial. Con la perspicacia y el sentido práctico que constituían los dos rasgos más salientes de su personalidad, se había dado plenamente cuenta de que, para hacer una obra sólida en este terreno, se necesitaba algo que no eran esas vanas exhumaciones de una arqueología secular ni esa cruzada, tan duramente llevada, contra la creciente invasión de los cultos extranjeros. Fue en la organización de la religión imperial donde Augusto buscó y creyó encontrar el elemento de renovación necesario, esta alma religiosa sin la cual el Imperio no podía conocer sino una vida precaria y un destino sin futuro... La religión imperial, bajo Augusto, se limita al culto del emperador vivo... Unico en su principio, este culto encierra en la práctica dos modalidades claramente diferentes: un culto provincial consagrado simultáneamente a Roma y al emperador; en general, cada provincia, o a veces solamente un grupo de provincias, posee a este efecto un templo o un altar servido por un sacerdote y un culto municipal... El culto provincial, de naturaleza exclusivamente religiosa al principio, no tardó por la misma fuerza de las cosas, en tomar un carácter político"[194].

Esta reforma religiosa que llevara a cabo debe entenderse en el contexto de su época y más exactamente según el esquema divisorio de la teología que Varrón pone en boca del pontífice Mucio Scévola y que registra la existencia de tres clases de religiones (o teologías): del poeta, del filósofo y del hombre político. A esta última —la teología política— pertenece la reforma augustana[195]. Así la nueva religión —o la religión restaurada— según la práctica de modificar bajo la impresión de restaurar "sanciona con prácticas religiosas la obediencia al jefe de estado, y aparece, ante todo, como un medio de gobierno"[196].

La religión romana, manifiestamente revitalizada por Augusto como bien surge de la *Res Gestae*, contribuyó a asignar un carácter sagrado al Estado romano, cuya misión y sus instituciones habían ya glorificado Polibio y Cicerón entre los más renombrados. La propia invencibilidad de Roma en los campos de batalla favoreció en los pueblos ocupados e influidos por los conceptos soteriológicos helenísticos del monarca considerado como salvador, la divinización de la ciudad y luego del propio *imperator*.

A su vez, como expone Alvaro D'Ors, Augusto, deseoso de obtener la *auctoritas*[197], crea una nueva mística política — fundamento del culto al emperador— basada en que sólo el soberano podía ser *victor* (vencedor) y sólo a él concedían los dioses la victoria, a través de la intransferibilidad de los auspicios. De este modo se divinizaba a quien poseía la *auctoritas* y no al verdadero ganador en la batalla y "el *Princeps* se convierte así en *Imperator*

perpetuo y en *Victor* perpetuo también, al mismo tiempo que refuerza su *ius auspiciorum* de categoría superior mediante el honor del augurado y el título de *Augustus*". Para D'Ors "la teología política del Principado se cimenta precisamente ahí, y ahí está la raíz del poder esencial del nuevo magistrado, la *auctoritas*"[198].

Paralelamente el romano encontraba en los pensadores de esa época una justificación religiosa a su expansionismo generado por la alteración de sus modos de vida después de las guerras púnicas, y además de retornar —al menos teóricamente— a los principios del "soldado-agricultor" sublimó sus criterios imperialistas a través de una teoría del destino y una misión a cumplir[199]. Recordemos que Ovidio escribía, refiriéndose a la oración formulada por el Padre Fundador: "que mi obra se levante bajo vuestros buenos auspicios. Que esta tierra un día dominadora, tenga larga vida y poderío. Que bajo su imperio se sometan Oriente y Occidente"[200] y en términos más claramente latinos y destinados a pervivir a través de la bendición de la Iglesia Católica, el mismo Ovidio exclamaba: "Otros pueblos tiene sus dominios perfectamente delimitados; las fronteras de la *Urbe* romana son las mismas que las del *Orbe*"[201].

Ya en Cicerón encontramos esta fe de los romanos en haber sido elegidos por los dioses para el dominio del mundo. En una de sus *Filípicas* se refiere a los romanos como "pueblo vencedor y dueño de todas las naciones" (VI, 12). Polibio había anticipado que el poderío universal romano obedecía a su celo religioso[202] y Cicerón en el *De natura deorum* afirma —como ya vimos—: "siempre he pensado que ninguno de estos apartados de la religión debía ser menospreciado, y siempre he albergado la convicción de que Rómulo mediante sus auspicios y Numa con su determinación de nuestro ritual pusieron los cimientos de nuestro Estado, que seguramente no hubiera llegado nunca a ser tan grande como es si no se hubiera conseguido para él la más plena medida del favor divino" (III, 2, 5/6) y muy poco posterior Valerio Máximo reiteraba la misma creencia al señalar que "no hay que admirarse de que los dioses con perseverante bondad hayan velado siempre por conservar y engrandecer un imperio, en el que, según parece, se prestaba tan escrupulosa atención incluso a las más insignificantes fórmulas de la religión"[203].

De este modo, como señala Grimal "los romanos dejaron de ser conquistadores ávidos, dueños del universo, por la única fuerza de las armas, para ser los instrumentos de un Destino, y, si se prefiere, de una Providencia que desarrollaba sus designios sobre más de diez siglos"[204].

La tarea —de elaborar una "mística" de la grandeza romana— fue llevada a cabo en el que hemos llamado "círculo de Mecenas"[205] y no se limitó a la labor de poetas como Horacio y Virgilio, sino que a ellos debe agregarse, entre

otros, el historiador Tito Livio, quien —en esta atmósfera— redactó su célebre *Ad urbe condita* con el claro objetivo de resaltar la grandeza de Roma desde sus orígenes rescatando las virtudes republicanas de un pasado perdido en la nebulosa de los tiempos.

Con sólo hojear la obra de este autor —como anticipábamos precedentemente— surgen claramente los trazos que dan forma escrita al mito fundacional. Frente a la necesidad de enlazar los orígenes de Roma con la epopeya homérica, Tito Livio no vaciló en hilar ordenadamente una serie de relatos diversos sobre los orígenes troyanos de su fundación, remarcando permanentemente el papel que le cabía a la divinidad en esta tarea. Así nos narra como el pío Eneas traía en herencia el continente asiático, el Africa que recibió de Dido y aun la Europa que le aportó Lavinia, nos informa la caída de los escudos celestes en los días de Numa, sobre los gansos que salvaron al Capitolio, de la tempestad que siguió a la batalla de Cannas; de manera tal que no podemos menos que interrogarnos con él si acaso no fueran éstas señales de la Providencia destinadas a remarcar la voluntad divina de destinar a Roma para un papel universal. Ya en la introducción nos aclara: "... jamás existió república más grande, más ilustre y abundante en buenos ejemplos; ninguna estuvo cerrada por más tiempo al lujo y sed de riquezas, ni fue más constante en el culto a la templanza y la pobreza; de tal manera acomodaba sus deseos a su riqueza", y hace notar que ello se debía a la *virtus* del pueblo que hace honor al respeto de las *mores maiorem* y de las *mores patrii.*

Uno de los párrafos más significativos de estas ideas es sin lugar a dudas la ya citada descripción del cónsul Junio ante los *Comicia* en medio de la crisis republicana: "Romanos, Rómulo, el padre de esta ciudad, habiendo descendido del cielo, se me ha aparecido hoy al amanecer. Sobrecogido de temor y de respeto, quedé inmóvil procurando conseguir por medio de ruegos que me permitiese contemplar su semblante. Ve —me dijo— y anuncia a tus conciudadanos que esta ciudad que yo he fundado, esta Roma mía, será la cabeza del orbe, porque tal es la voluntad de los dioses. Que los romanos se dediquen completamente al arte de la guerra y que sepan ellos y sus descendientes que ningún poder humano alcanzará a resistir las armas de Roma" (I, 16).

El mismo Tito Livio nos permite apreciar la importancia que los romanos conferían al tema de la eternidad. Según nuestro autor en el 445 a.C. el tribuno Gaio Canuleyo, para lograr la modificación de las leyes tradicionales, afirmaba "¿Quién duda que en la Ciudad Eterna, que está destinada a crecer inmensamente no deben establecerse nuevos poderes, nuevos sacerdocios, nuevos derechos de las naciones y de los hombres?" (IV) y más adelante, en el 206 a.C., reitera estos conceptos en boca de Publio Escipión, quien tras ser

herido, conforta a sus hombres afirmando: "Júpiter Optimo Máximo no hubiese permitido que la duración de una ciudad fundada bajo sus auspicios y por mandato de los dioses para que fuese eterna, dependiese de este cuerpo frágil y mortal" (XXVIII, 28, 11).

Aunque se sostenga que el primero que utilizó la calificación de eternidad para la ciudad de las siete colinas haya sido Tibulo al afirmar: "Rómulo aún no formaba de la eterna urbe los muros" (II, 5, 23), encontramos referencias anteriores en Cicerón, cuando en el *Pro Rabirio* se refiere al "imperio eterno" (XXXIII). Similares conceptos aparecen en Ovidio, quien en los *Fasti* escribe que "en el lugar en que se habían levantado solo las selvas y donde los rebaños buscaban refugio, se erigía la urbe: después de lo cual el padre habló a la ciudad eterna" (III, 421, 2), haciendo extensiva, en su *Epistulae ex Ponto* (II, 2, 50), la eternidad al propio *imperator.*

Sin lugar a dudas el mayor poeta de este círculo de Mecenas fue Virgilio, a quien se deben —en el contexto que nos interesa— las *Georgicas*, las *Bucolicas* y finalmente, la *Eneida*.

En el libro tercero de las *Georgicas* Virgilio preanuncia el templo que construirá el futuro en honor de la paz y también los *Juegos Seculares* que serán señal del inicio de la "nueva Era saturniana": "Yo, el primero, si la vida me asiste, haré que bajen,/ del Aonio las Musas a mi patria;/ y he de traerte ¡oh Mantua!, yo el primero,/ las palmas de Idumea, y en tu campo/ templo de mármol he de alzarte al borde/ de los lentos meandros en que el Mincio/ con verdes cañas su ribera viste./ En el centro estará César,/ que presidirá el templo".

En el 9 a.C. después de ser proclamado solemnemente *Princeps pacis*, Augusto, al regresar de las Galias, presidió la erección e inauguración del Altar de la Paz[206], consagrado por el Senado a su nombre por las victorias obtenidas y fundamentalmente por la concreción de la *pax augustea*, ratificada por el cierre de las puertas del templo de Jano en el año 31 después de la paz de Actium. En la *Res Gestae* el propio emperador se refiere a este acontecimiento y se autodefine como pacificador al señalar: "El templo de Jano Quirino, que de acuerdo con lo establecido por nuestros antepasados queda clausurado cuando en todo el imperio del pueblo romano la paz ha sido obtenida por las victorias terrestres y marítimas, fue cerrado durante mi principado por resolución del Senado en tres oportunidades, en tanto que antes de nacer yo sólo hay memoria de que haya sido clausurado dos veces desde la fundación de la urbe".

El significado de las *Georgicas* "no se entiende totalmente salvo a la luz del contraste entre Italia y el Oriente que dominó la historia de aquellos años; las *Geórgicas* desean reafirmar el prestigio de Italia como centro y guía del Impe-

rio. Italia es la *Saturnia tellus*, la tierra donde reinó la paz bajo el gobierno de Saturno; la restauración de la paz y de la prosperidad es el retorno del reino de Saturno; es sobre todo en Italia, que la época de la paz, de la felicidad, de la justicia, esperada por tantos pueblos, anunciada por tantas profecías, retornará; entonces, la afirmación de la primacía de Italia, se liga con el motivo universal de la palingenesia. El retorno del reino de Saturno es obra de Cesar Octaviano, el salvador de Italia y del mundo"[207]. A su vez Catalano descubrió que mediante una compleja conexión de elementos y no de manera súbita, también se fue elaborando a partir del siglo III a.C. por parte de los colegios sacerdotales y del "teólogo" Varrón un concepto de *Italia* —entendido como supranacional— y de raíz jurídico-religiosa, que a través del Principado augusteo, fue esencial para la concepción imperial-universalista del *orbis terrarum*[208]. No es casual que sea precisamente la *nobilitas* itálica el sustrato del régimen político-imperial que organizará Augusto.

Con motivo de las *Georgicas*, Virgilio se convirtió en un poeta aclamado por las muchedumbres en Roma y este hecho, agregado a su indiscutible capacidad literaria, llevaron a Augusto —que las leyó en Atella en el 29 a C— a pensar en encomendarle una obra épica; aquel poema nacional que necesitaba para que su obra pudiera trascender y consolidarse; y que a la vez ensalzara la grandeza de los orígenes romanos, emparentado con las grandes obras épicas de la antigüedad homérica, y que los identificara con la propia familia imperial. Este último papel correspondió a *Iulo*, cuya *domus* adoraba a Venus como divinidad protectora, según lo manifestara el propio Julio César.

En este contexto el ya popular Virgilio recibió la misión apologética de escribir la obra que fue la *Eneida*[209]. Pareciera que ya en el libro tercero de las *Georgicas*, Virgilio preanuncia la *Eneida* cuando dice: "Mas luego quizás me decida a cantar las gestas del valeroso César, y llevar su nombre en pos de la fama por tantos años, cuantos corrieron entre Titón y César" (III).

Virgilio dedicó los diez últimos años de su vida (29-19 a.C.) a preparar y escribir esta gran epopeya nacional, que reemplazaría la épica latina que habían prefigurado Nevio y Ennio con sus *Annali*. Un papel similar pretendió cumplir en la época la *Farsalia* de Lucano.

La idea primitiva de Virgilio parece haber consistido en celebrar las proezas de Augusto, vencedor de *Actium* y pacificador del mundo romano: la *pax deorum* (paz de los dioses), la edad de oro que se anunciaba ya en las *Georgicas*. Pero luego —desconocemos si por decisión propia o consejos ajenos— prefirió cantar la grandeza romana.

También sabemos que el poeta dedicó muchos años, y aun los días anteriores a su muerte, en "otros y más elevados estudios" tendientes a su obra.

Consultó textos, costumbres, leyendas, filosofía e historiadores que le antecedieron en el tema de los comienzos troyanos de Roma como Catón y Varrón en sus *Origenes* y *Antigüedades*, respectivamente.

Muchas teorías se han escrito sobre cual es la esencia de la obra. Entre ellas nos interesa destacar aquella que sostiene que el verdadero héroe de la Eneida no es Eneas, sino los Penates, ya que el pío Eneas no es más que un juguete del *Fatum*; "soy el piadoso Eneas y traigo conmigo en la flota mis *penates*" (I, 20).

Compartimos las expresiones de Bellesort cuando señala que "en la *Eneida* pareciera que Troya sólo hubiese muerto para permitir que Roma naciera y que los Aquiles y los Héctor fuesen como las víctimas propiciatorias de un acontecimiento tan considerable.... La ciudad, cuya imagen ya lleva Júpiter bajo sus párpados y que las naciones contemplarán un día, por encima de ellas, coronada de torres como Cibeles, la madre de los dioses, esta ciudad, es en verdad la Ciudad Eterna"[210].

Al retomar el tema de la "leyenda troyana" —base del mito que nos ocupa— Perret nos advierte que fue "la voluntad de Augusto la que la trajo a la luz y fue la Eneida la que la eternizó"[211]. No está demás recordar que Augusto necesitaba legitimar sus reformas e identificarlas con un pasado enaltecedor y mítico, con el que, a su vez, dignificaba su propio poder, con fundamentos ancestralmente divinos y proféticamente mesiánicos[212].

Pero Eneas fundamentalmente prefigura al propio Augusto. Quizás el ejemplo más claro de ello se encuentre en la siguiente expresión de Eneas: "Hijo mío, aprende de mí la virtud y el trabajo, otros te enseñarán a ser dichoso". Evidentemente el protagonista en la obra debía servir a la elevación y justificación de la familia imperial y perderse en los orígenes legendarios de Roma, sin ofender el orgullo de la estirpe de los romanos. Así se identificaban míticamente el héroe fundador —el restaurador— y la *urbs* predestinada.

Ya en el libro primero —en la primera de las profecías que abundan en el texto— Virgilio revela los "arcanos del porvenir":

"Este (Eneas)(te hablaré,pues, ya que este cuidado te inquieta
y, llamando lejos, de los hados moveré los arcanos)
llevará guerra ingente en Italia, y a pueblos feroces
derrotará, y pondrá a los hombres costumbres y muros,
hasta que el tercer estío lo haya visto reinante en el Lacio
y hayan para rútulos rumisos tres inviernos pasado.
Mas el niño Ascanio, a quien el sobrenombre de Julo
se añade (lo era mientras la cosa Ilíaca en reino mantúvose)

treinta magnos orbes, a volver de los meses,
llenará con su imperio, y el reino de su asiento lavinio
transferirá, y guarnecerá con mucha fuerza a Alba Longa.
Ya aquí se reinará por trescientos años enteros
bajo gente hectórea, hasta que, sacerdotisa, la reina
Ilia, grávida de Marte, dará prole gemela en un parto.
De allí, alegre con la roja piel de la loba nodriza,
Rómulo a la gente reunirá, y fundará las mavorcias
murallas, y romanos les dirá con su nombre.
A éstos yo ni límites de las cosas ni tiempos les pongo:
e imperio sin fin les he dado. (Imperium sine fine dedi)[213].
Que hasta la áspera Juno
que por miedo hoy el mar y las tierras y el cielo fatiga,
llevará a lo mejos sus consejos, y de apoyar ha, conmigo
a los romanos, dueños de las cosas y gente togada.
Así ha placido. Vendrá una edad, al resbalar de los lustros,
donde la casa de Asácaro a Ptía y la clara Micenas
oprimirá conm servidumbre, y dominará Argos vencida.
Nacerá César, del hermoso origen troyano,
que acabará con el océano su imperio, en los astros su fama:
Julio, nombre derivado del magno de Julo.
A éste tú un día en el cielo, cargado de despojos de oriente,
tomarás tranquila; también será éste llamado, con votos.
Allí, ásperos siglos se ablandarán, depuestas las guerras;
la cana Fe y Vesta, Quirino con Remo su hermano,
darán leyes; se cerrarán, cruel, con hierro y estrechas
trabas, las puertas de la guerra; dentro, el Furor despiadado
sobre armas fieras, sentándose, y con cien nudos broncíneos
atado a su espalda, bramará hórrido con boca sangrienta"
(I, 385/445).

Y en el libro tercero será la pitonisa cretense la que recordará su misión a Eneas:

"Tú, para magnos, murallas magnas preparas,
y no dejes la larga labor de tu fuga.

Debes cambiar las sedes; no te ha aconsejado esta costas
el Delio Apolo, ni manda que te establezcas en Creta.
Hay un sitio, Hesperia los griegos por sobrenombre le dicen;
tierra antigua, potente en armas y riquezas de gleba:
hombres enotrios le habitaron; sus descendientes, es fama,
por el nombre de su jefe, han llamado hoy Italia a esa gente"
(III- 255/265).

Pero será probablemente el libro sexto el que ensalce al emperador y mejor anticipe el futuro destinado a la Roma eterna. Allí señalaba Virgilio:

"Ve, hijo: bajo sus auspicios, aquella ínclita Roma
igualará su imperio a las tierras; al Olimpo sus ánimos,
y, a una, siete torres circundará para sí con un muro,
feliz en prole de hombres...
...Este es el hombre, éste es, que oyes que te es prometido a menudo,
Augusto César, raza de un dios, que fundará los dorados
siglos de nuevo en el Lacio, en los campos un día gobernados
por Saturno; sobre los garamantes e indos
dilatará su imperio, yace tras los astros su tierra,
tras las vías del año y del sol, donde el celífero Atlas
tuerce en su hombro el eje adaptado a las ardientes estrellas.
A la llegada de éste, ya ahora también los reinos del Caspio
y la tierra meótica tiemblan por las respuestas de los dioses
y, temerosas, las bocas del Séptuple Nilo se turban"
(VI- 1305/1330).

Recordemos, por otra parte, que en la primer *égloga* Virgilio ya considera a Augusto como una divinidad y así le denomina al cantar " Un dios nos procuró esta ociosidad; pues un dios será siempre para mí aquel"[214].

Pero las estrofas más célebres de la obra y del mito —que en Virgilio adquieren su máxima expresión— son las que se refieren a la profecía imperial del *fatum* romano. Allí exclamaba Virgilio:

"Otros esculpirán más delicadamente bronces que respiran
—ciertamente lo creo— y sacarán del mármol vivas figuras
argüirán mejor las causas y describirán con un compás
los rumbos del cielo y mostrarán las estrellas que aparecen;

tú,romano, recuerda que debes regir los pueblos con tu imperio,
éstas serán para tú las artes: imponer la costumbre de la paz,
acoger a los sometidos, abatir a lo soberbios"
(VI- 1410/1420).

El destino (el *fatum*) —"la palabra teológica de la Eneida"[215]—, así como guió la acción de Eneas, también guía la historia de Roma, que halla su plenitud en el régimen augusteo, principio de la Edad de Oro y final de la lenta germinación de la semilla del *fatum* de Eneas. Así "todo el pasado y el presente del Imperio hallan en el destino su fundamentación y justificación.... Virgilio no ve el régimen augusto, como un momento de un proceso abierto e infinito, sino como la culminación de un proceso cerrado, como la plenitud de los tiempos, que la historia de Roma ha preparado; por lo tanto, la concepción de Virgilio, está mucho más cerca de las concepciones escatológicas y mesiánicas de la época"[216]. "Los romanos dejaron de ser conquistadores ávidos, dueños del universo por la única fuerza de las armas, para ser los instrumentos de un Destino o, si se prefiere, de una Providencia que desarrollaba sus designios sobre más de diez siglos"[217]. La *Eneida* de Virgilio y la concepción augustea en general, debemos entenderlas en el contexto de las doctrinas hesiódico-pitagóricas que reinaban en el mundo helenístico-romano; en el que era creencia generalizada —como anticipáramos— que un gran año comenzaba por la Edad de Saturno, que era de oro y en la que reinaba gran felicidad y terminaba por una edad de hierro, de Apolo, en la que se acumulaban las faltas y desgracias.

Este fin de un *Gran Año (ultima aetas)* según los augurios de los arúspices de raíz etrusca no concluía como se preveía durante el gobierno de Sila en el 88 a.C.[218] sino que el *epiphanes* destinado a salvar al mundo envejecido (la *Roma senescit*) habría de llegar en la nueva generación[219], la finalización de un *saeculum*[220] y el comienzo *(renovatio)* de una nueva edad de oro[221] calculada por algunos augures recién para el 23 a.C., profetizada por Virgilio y encarnada en Augusto[222].

En el siglo de Augusto, según sus contemporáneos, concluía la era de Apolo y se anunciaba una nueva edad de oro, cuyo comienzo estaba marcado exactamente por el retorno de Virgo, constelación que recibe el sol en agosto, dejándolo a principios de octubre. Según complejos cálculos ese hecho se produjo en el año 40 el 5 de octubre y hacia esa fecha parece corresponder la célebre *Egloga IV* de Virgilio.

En este contexto, el viejo mito helenístico y oriental de la Edad de Oro, fue reelaborado en las profecías sibilina, la égloga IV, el *Carmen Saeculare* y los épodos VI y XVI de Horacio, los poemas de Estacio y Marcial, destacando el

final de la época caduca y la renovación de los tiempos en una anhelada edad de oro, que en la *Egloga IV* se profetiza así: "ya ha llegado la última edad que anunció la profecía de Cumas; la gran hilera de los siglos comienza de nuevo. Ya vuelve también la virgen, el reino de Saturno vuelve; ya se nos envia una nueva raza del alto cielo. Unicamente a ese niño que nace, con quien terminará la edad de hierro y surgirá la edad de oro para todo el mundo..."[223]; en la que Roma dictaría leyes al universo y engendraría hijos iguales a los dioses. A partir de este momento la salvación del mundo parecía estar en la política, en manos de un héroe benefactor; ese misterioso *puer* que profetiza Virgilio en la citada *egloga*[224]. Para una mejor comprensión de esta "atmósfera" mesiánica que caracterizaba la época veamos las expresiones casi contemporáneas de Ovidio en los *Fasti*, cuando escribía "¡qué aumente él (Jove) el imperio de nuestro jefe, que aumente sus años! ¡Qué la corona de encinas proteja vuestras puertas! ¡Qué bajo los auspicios de los dioses, el heredero de tan eximio nombre asuma la carga del mundo con el mismo presagio con que lo hizo su padre!" (I, 611/116).

A estas ideas neopitagóricas y proféticas el epicureísmo agregó la insatisfacción mesiánica volcada hacia nuevos tiempos y la espera de un salvador. Tampoco debemos omitir la influencia oriental escatológica que —como vimos en los libros sibilinos judíos— retomaba la idea mesiánica e identificaba con la venida de un salvador la llegada del tiempo final, feliz y eterno.

Esta nueva edad solamente era posible con la llegada de un hombre predestinado, un salvador (el *epiphanes* helenístico)[225] destinado a cerrar el agotado y caduco tiempo de Saturno e instaurar una nueva edad *(saeculum)* de oro en la que reinen la paz y la armonía eternamente. En última instancia se trataba de una escatología política de raíz mesiánica.

El épodo VI *(Altera iam teritur)* de Horacio, considerado el más afín al espíritu de la *Egloga IV* de Virgilio, rescató y fusionó dos ideas que ya señaláramos como fundamentales para la comprensión del mito de Roma, el de la duración temporal y el de la expansión espacial[226]. También en el *Carmen saeculare* Horacio retomó la idea de la *renovatio* de Roma, pero ahora con el convencimiento y la tranquilidad de haberse establecido definitivamente la *pax romana* en la *oekumene*.

Más adelante el inicio de esa edad de oro fue identificado con el comienzo de un nuevo siglo, celebrado solemnemente en los *Juegos Seculares* del 17; en los que Horacio cantó su mentada *Oda* a la grandeza romano-augustea y el propio Augusto rogó por el favor de las divinidades para la *Roma aeterna*, invocando "como está prescripto por los *libros sibilinos*, por esta razón y para bien del pueblo romano de los Quirites, recibid este sacrificio..." y pidiéndo-

les: "Aumentad el imperio y la majestad del pueblo romano de los Quirites en la guerra como en la paz. Proteged para siempre el nombre latino, acordádle una integridad *eterna*, la victoria y la salud al pueblo romano de los Quirites"[227]. Este hecho —como veremos— fue relacionado con el nacimiento de Cristo bajo el reinado de Augusto César y coincidente con el cierre de las puertas del templo de Jano, que simbolizaban la instauración de la *pax romana* en toda la *oekumene*.

No es casualidad que este período concuerde con la producción más importante de los poetas augustanos del que hemos llamado "círculo de Mecenas": Virgilio, Horacio, Tibulo, Propercio, y además son conocidas las discusiones cronológicas que en este contexto tuvieron lugar en Roma para fijar con exactitud el nuevo ciclo, solemnemente celebrado con los Juegos Seculares del año 17[228].

Vimos como Augusto para magnificar su régimen y su propia imagen convirtió a Virgilio en "un propagandista hábil, sincero, reconocido y sumiso"[229] de la *pax augustea* y la grandeza de la Roma eterna. Por otra parte Virgilio se convirtió, asimismo, en el propagador más elocuente y detallado del mito de Roma, de manera tal que generalmente fue considerado su creador.

Nos parece acertada la conclusión de Grimal cuando afirma que "la Eneida fue durante generaciones... el compendio de una fe en el destino de Roma... y la prolongó en los espíritus y en los corazones cuando ya no era más que un recuerdo"[230]. Augusto necesitaba para completar su labor de instauración de un "nuevo orden" un nuevo lenguaje iconográfico[231] y la atmósfera político-religiosa de esos tiempos y el papel de Augusto también se encuentra en inscripciones encomiásticas de esa época. Una de ellas, proveniente indudablemente del Oriente del Imperio, le elogia porque: "restableció un universo que en todas partes se hallaba en desintegración y había degenerado en un estado lamentable. Dio un nuevo rostro a todo el cosmos..., un cosmos que se habría sentido feliz abandonando la existencia, sí, en el momento crítico, no hubiera nacido César para ser la bendición universal del universo. La Providencia, que organizó cada detalle de la vida humana, se sobrepasó a sí misma, llevando la vida a la perfección al producir a Augusto, a quien ella colmó de la virtud de ser el benefactor de la humanidad, al enviárnoslo a nosotros y a la posteridad como un salvador, cuya misión fue poner fin a la guerra y orden en el universo"[232].

Otra inscripción de interés, directamente relacionada con el tema que nos ocupa, expresa: "Considerando que la eterna e inmortal naturaleza del universo prodigó a la humanidad la suprema bendición, que redunda en superlativos beneficios al traer a César Augusto, quien en la bendita vida de su

generación es el Padre de su propia Patria, la *diosa Roma*, y es el antiguo Zeus y salvador de todo el género humano, cuya providencia no sólo cumplió sino que sobrepasó los ruegos de toda la humanidad, se explica que haya paz en la tierra y mar, que las repúblicas florezcan en el respeto a la ley, la concordia y la prosperidad y se haya llegado a la cúspide de la fecundidad de todas las bendiciones: buenas esperanzas para el futuro y aplauso en el presente, en un mundo cuyos habitantes gozan del máximo de espectáculos, monumentos y celebraciones"[233]. En esa misma época inscripciones similares otorgan a Augusto títulos de "dios" y/o "salvador" en Prienne y Halicarnaso[234].

Como podemos observar "el principado de Augusto... representa un momento capital en la historia de este tema. El disipa las angustias escatológicas que llegaron a su paroxismo en las últimas convulsiones de la República; entrega a sus contemporáneos el sentimiento de haber sido salvados de una vez por todas. Es el surgimiento del tema de la *renovatio*, que aparece decididamente como la noción a través de la cual la época conserva la eternidad de Roma"[235].

Después de la batalla de *Actium*, y especialmente tras la derrota de los partos en el 20 a.C., comenzaron a erigirse —según la costumbre oriental— templos e imágenes dedicadas a Augusto, quien permitió —y favoreció— dichos cultos, pero exigió ser asociado a la diosa Roma y que ningún romano fuera admitido en ellos. Los orientales más identificados con la divinización del monarca, reemplazaron el culto al *genius* por el del *numen*, concepto generalmente revestido de una aureola divina. Los templos surgieron a partir del 29 a.C., en que Octaviano autorizó los dos primeros a *Roma* y a la *gens Iulia* en Efeso y Nicea[236]. Les siguieron otros similares en Pérgamo, Nicomedia, Mylassa, Cyzico, Apollonia de Pisidia, Ancyra, Cesarea y Esmirna y poco más tarde se agregó el Occidente con Niza, Kymé, Tesalónica, Olimpia, Tarragona, Lyón, Nápoles, Atenas, Ancyra, Mitilene, Terracina, Esparta, Mola, Trento y más adelante en la Nórica, en Panonia, en Bretaña y en todo el Imperio. Cuando el emperador creyó haber dominado Germania, hizo erigir un templo similar en la actual Colonia.

La detallada tarea de los poetas y escritores que mencionamos se completó con el nombramiento de funcionarios-sacerdotes encargados de unificar los nuevos cultos al emperador y convocar anualmente para los mismos, en un marco de sacrificios religiosos y juegos deportivos.

Así nació una religión popular que completaba la labor intelectual del "círculo de Micenas" camino al culto imperial estatal. Años antes ya Horacio imprecaba: "El te invoca como a un dios tutelar, te prodiga las oraciones; en tu honor hace correr vino de sus páteras. A los lares mezcla tu nombre como

en Grecia se celebra la memoria de Cástor y del gran Hércules"[237]. De aquí a la *apotheosis* sólo quedaba un paso que —como sabemos— fue dado por Livia y Tiberio a la muerte de Augusto.

Después de su deceso comenzarán a acuñarse monedas, primeramente en Tarragona y Emérita, en Hispania, con la inscripción *aeternitas augusta*, las que se generalizarán durante el Imperio, acentuando los cultos de Roma y su emperador[238].

Peterson observa que "en la medida que la *autorictas* pasó al *princeps* —y con ello, en definitiva, fue suprimida—, hubo de recaer todo el peso sobre la *potestas*, y de este modo el culto religioso a los dioses del Estado desembocó en el culto al césar. El culto a los antiguos dioses del Estado pudo ser tolerante, pero el culto al césar tuvo que ser necesariamente intolerante"[239].

Es importante recalcar cómo la gran labor de Augusto, en relación con el tema que nos interesa, fue identificar el culto a Roma (convertida lentamente en la *Roma aeterna*) con la figura del *imperator* de manera tal que Gagé llega a hablar de "una suerte de *ósmosis*"[240]. De este modo convertía el culto al emperador en culto al Estado mismo, por él representado pero asimismo cada vez más identificado con él que, por otra parte, era el vínculo obligado (*pontifex* = puente) y único entre el cielo y la tierra políticamente organizada. La sacralización del poder imperial implicaba de por sí la sacralización del Estado "predestinado" que representaba. Roma fue así no sólo una idea, sino una realidad viva[241]. Y la mentalidad práctica romana —eminentemente pactista— interpretaba que este acuerdo entre los dioses y el Estado seguiría eternamente, en la medida que los romanos conservaran la *fides* y la *pietas*, garantizadas por la propia *pietas* del *imperator*. Esta concepción, que ya tiene su antecedente en el *Pro Murena* de Cicerón, será adoptada por los mismos filósofos y volcada al pensamiento de la época por Séneca en estos términos: "El Príncipe es el alma de la *res publica* y la *res publica* es el cuerpo del Príncipe"[242].

A partir de este acontecimiento el análisis del mito de Roma quedó identificado con el del desarrollo del Imperio y del detentador de su poder. El intento del surgimiento por separado de un mito a Roma y un mito imperial, que observábamos en el capítulo anterior desde un punto de vista temático y a principios de éste como un intento histórico, se unificó con Augusto, y el connubio entre ambos fue para siempre! Podríamos agregar que empíricamente comprobamos que esta tendencia de los mitos políticos a subsumirse en unidades mayores y entremezclarse en aspectos que originariamente no parecen tener nada en común es más generalizada de lo que puede apreciarse a simple vista.

Es notable observar la previsión de Augusto que "comprende la imperiosa necesidad de una mística imperial, de una ideología divina del emperador"[243].

Pero su proyecto político-cultural se basaba, en gran medida, en la restauración religiosa de la mentalidad del "soldado-agricultor" y ello implicaba la renovación del culto al fuego sagrado, base —como vimos— de la organización socio-religiosa del mundo clásico. Precisamente Augusto "estatizará" los cultos privados y convertirá el culto al fuego en símbolo del culto imperial, identificado —como ya mencionáramos— con el culto al mismo Estado romano. Cumont —que defiende los orígenes persas de este culto— afirma que Augusto lo formalizó en el 12 a.C. al ser nombrado Pontífice Máximo y haber consagrado el nuevo templo a Venus, la diosa del fuego del hogar, convirtiéndolo, por otra parte, en su propio hogar, en el Palatino donde Rómulo había sentado los orígenes de la *urbs*[244]. De este modo no solamente asoció su nombre al culto del Estado romano, sino que, al mudarse al templo, confundió el fuego sagrado de su hogar (en el templo de Venus) con ese mismo fuego sagrado (de la *civitas*) en ese mismo templo. A su vez identificaba ante todos los romanos los destinos eternos de Roma —simbolizados en la llama que no debe apagarse jamás— con la eternidad de su propia *gens*. En última instancia, este culto, era "una forma suprema de patriotismo"[245].

A esta misma fecha pertenece su ya citada decisión de hacer quemar todos los oráculos sibilinos referidos a la destrucción de Roma, coherente con su intención de fundar una *nueva Roma*[246].

Más adelante se convirtió en costumbre que el fuego eterno de Vesta fuera conducido en las procesiones delante del emperador como símbolo del poder de éste[247]. La tarea de Augusto de fundar una *nueva Roma* implicaba un nuevo fundador —el hombre predestinado por los dioses de su propia familia— y consecuentemente era lógico que así como se reescribiera la historia fundacional de Roma, resaltando el papel de Rómulo como fundador, también se destacara en los textos la figura de Augusto como el nuevo Rómulo *(Novus Romulus)*[248], artífice de una nueva Roma, o al menos de un nuevo *saeculum* de Roma. Para completar estas ideas recurramos a la observación de Hubaux cuando acertadamente hace notar que "en la medida en que los doce buitres de Rómulo habían asegurado a Roma un porvenir de doce siglos debía admitirse que, por este milagro (augusteo) que acompañaba la reconducción del contrato, los dioses habían garantizado a Augusto que la ciudad iba a comenzar una nueva existencia, que duraría igualmente doce siglos"[249].

Recuérdese que "en el Senado romano se trató si debía dársele el título de Rómulo, ya que él había fundado el imperio. Pero les pareció más santo y reverente el nombre de Augusto, indudablemente porque ya ahora, mien-

tras estaba en la tierra, fuese consagrado dios por aquel nombre y título"[250]. Horacio, en su Oda *Herculis ritu modo* le llama "dueño César del mundo" (III, 14, 51/52) y los marinos de Alejandría también le reconocen como amo del mundo[251]. Más aun según sostiene Piganiol, en el año 43, de manera similar a Alejandro Magno, Octaviano también tuvo un presagio de un "imperio mundial" *(augustum augurium)*[252].

Como observa Turcan "la era augustea había sacralizado la eternidad de Roma en conexión con el *imperium* y el *imperator*. Así nació un mito"[253] o más exactamente, en nuestra opinión, se consolidó, estructurándose definitivamente.

De esta manera podemos comprobar cómo "el aspecto mítico y divino del emperador, se afianzó cuando Augusto insistió en la sacralidad de los orígenes y recordó su ancestral vínculo con Rómulo y por ende, con una estirpe divina"[254].

Pero la ósmosis lograda entre el emperador y el Estado romano descansaba fundamentalmente sobre la idea de *aeternitas*, desarrollándose el concepto de eternidad imperial paralelamente con el de la eternidad de Roma, sustentada en la eternidad del Imperio mismo[255].

Estas ideas llegaron a su máximo desarrollo, gracias a nuevos aportes político-religiosos del Oriente, en los siglos siguientes y tuvieron vigencia hasta su encuentro con el cristianismo, que produjo una nueva *renovatio*, pero diferente.

Es interesante observar que el concepto de *Roma aeterna* aparece —como vimos— en autores del siglo de Augusto, pero en principio vinculada a la urbe *(urbs aeterna)*[256] y sólo algún tiempo más tarde —uno o dos siglos— comenzó a extenderse su uso para referirse a todo el Imperio; en el sentido que fue Roma la que se expandía[257]. Ello no obsta a que este desarrollo de la idea se plasme a partir de su identificación con el culto imperial llevada a cabo en tiempos de Augusto.

A manera de síntesis nos parece interesante la opinión de Truyol y Serra cuando afirma que "en un principio la interpretación providencialista de la historia de Roma pudo parecer una simple justificación del imperialismo romano destinado a acallar la "mala conciencia" que produjera la crítica de Carneades, el cual no hacía sino expresar las reservas de las regiones helenizadas del este, de cultura más desarrollada. Pero el hecho es que la fórmula universalista que le dieron los panegiristas del siglo de Augusto, asociada al cosmopolitismo estoico, contribuyó decisivamente a crear en los distintos pueblos del Imperio una conciencia política común... La realidad de una efectiva unidad de destino que en gran parte era también una unidad de cultura, bajo el señorío de Roma, en el mundo civilizado, constituía así el supuesto sociológico para

la generalización de la idea de Roma. La referencia a esa realización histórica como dato de la experiencia colectiva había de ser en lo sucesivo un ingrediente esencial de las apologías de Roma. Podríamos decir que la elección providencial de Roma se deducía primordialmente de su obra"[258].

EL ECLIPSE DEL MITO

Los emperadores del siglo II —la dinastía Julio-Claudiana— comprendieron la conveniencia de continuar con el culto al emperador y a la *Roma aeterna* para fortalecer su propio poder y consolidar la nueva estructura política del Imperio. Por ello no debe llamarnos la atención que reencontremos estas ideas a partir de la muerte de Augusto.

Pero lentamente el culto político al *imperator* se fue vinculando, cada vez más, a la ceremonia de *apotheosis* (divinización) del antecesor muerto, llegando a confundirse totalmente el culto al *genius* y el culto al *numen*; o dicho de otra manera, en la veneración popular, prontamente se confundieron ambas y el *imperator* pasó a ser adorado en vida. Más adelante, y con la llegada de nuevas creencias y cultos orientales, los emperadores prefirieron identificarse con otras deidades, convirtiéndose en *Novus Hercules* o *Novus Helios*. De este modo, como advierte Kantorowicz, el *genius Augusti* y el dios se hacían casi indistinguibles, como lo prueba un buen número de monedas[259].

La concepción del emperador divinizado, nacida en tiempos de Augusto, "se fue desarrollando paralelamente con la evolución del Principado al Dominado, acompañándola y favoreciendo en el plano ideológico-espiritual la concentración de todos los poderes en la persona del emperador, y, por otra parte, amalgamándolo bajo el dominio de Italia y de las provincias, esto es del imperio en su totalidad"[260].

Pero, paralelamente con este desarrollo y, más exactamente, identificado con él, apreciamos el perfeccionamiento del culto a la eternidad de Roma. Así se amalgamaron en el mito la concentración del poder imperial, el dominio universal de Roma y la eternidad del mismo, como consecuencia de haber sido ésta "elegida por los dioses". De allí a considerar que Roma perdurará hasta el fin de los tiempos y que mientras haya Roma, habrá un emperador, pasó un breve tiempo y el mito recibió de este modo su idea más poderosa y persistente.

A partir del siglo II comienza a utilizarse frecuentemente el epíteto *aeterni* referido a los emperadores y expresado de muy distintas maneras como apre-

ciamos en las monedas de la época. Así: *AET. AUG. S.P.Q.R. OPTIMO PRINCIPI* para Traiano; *AET. AUG. P.M. TR. P. COS II* para Hadriano; *AETERNITAS AVGVSTI S.C.* para Vespasiano y para Hadriano y *AETERNITAS* para los tres Flavios[261].

Veleyo Patercolo, que escribió bajo el gobierno de Tiberio, al narrar que en el año 4 Augusto adoptó a su sucesor, menciona "la esperanza ahora concebida de una eterna tranquilidad y perpetuidad del imperio romano..." (II, 103) y observamos como los conceptos de *aeternitas* y, casi paralelamente, el de *providentia*, comienzan a adquirir un uso continuado a partir de Tiberio, vinculándolas con su predecesor Augusto. Más aún, a la muerte de Augusto, éste fue consagrado *Divus Augustus* (mediante su apoteosis) y en las monedas se acuñó la expresión *Aeternitate Augustae*, expresando claramente "no sólo la eternidad conferida al *Divus Augustus* como siempre dios, sino también a su dinastía, la forma que él fundara, y a su descendencia"[262].

La frustrada expedición oriental de Germánico, realizada bajo el imperio de Tiberio, fue una clara copia de la empresa de Alejandro Magno y, evidentemente, llevaba en sí la misma concepción cosmocrática que generara aquella.

Paralelamente el concepto de la eternidad de Roma aparecía en Tácito, en boca del *imperator* Tiberio con motivo de los funerales de Germánico, cuando afirmó que "los príncipes eran mortales y eterna la república"[263]. Según Moore allí se origina el uso generalizado del concepto de *aeternitas* aplicado a Roma[264].

Sabemos por los documentos de la época que el *princeps* era el garante de la eternidad de Roma, como lo señalan las inscripciones epigráficas del gobierno de Claudio[265] y también, que toda conspiración era entendida como un atentado contra la eternidad del Imperio mismo[266].

Plinio el viejo escribía ansioso sobre los beneficios de esa eternidad: "Esperamos sea eterno el beneficio de los dioses que parecen haber dado a los romanos el mundo como una segunda luz para iluminarlo"[267] y en otro párrafo, refiriéndose a Roma, recordará: "la misión de hacer que los mismos cielos sean más claros, de reunir los reinos dispersos en una grey, de suavizar las rudas prácticas tradicionales, de unir en el trato recíproco, por medio de un intercambio lingüístico común las lenguas discordantes y bárbaras de innumerables pueblos, de hacer humano al hombre y, en una palabra, de convertirse en la patria de todas las naciones del mundo"[268].

El culto a Roma tampoco estuvo ausente en los emperadores de esta primera dinastía, ni en sus sucesores. Sabemos que Nerón cuidó expresamente de vincularlo a la *Domus Aurea* que construyó y en cuya fachada simbolizaba

a Roma como *caput mundi*, pero parece que fue asimismo la primera vez que se utilizó el concepto de *Aeternitas imperii* [269]. Por otra parte, los sacros *Acta Fratrum Arvatium* mencionan la eternidad imperial en sendos procedimientos de los años 66, 86, 87 y 90[270].

Los Flavios —que les sucedieron en el *imperium*— tuvieron en cuenta este culto en la reconstrucción posterior al incendio del 64, colocando imágenes de Roma, ya convertida en una divinidad particular, en el Foro. Fue Vespasiano quien, tras la crisis del 68/69, otorgó prioridad a estos temas durante su censura del 73/74 y a él se debe la construcción de un importante templo a la *diosa Roma*, que quedó opacado por la posterior construcción de Hadriano. A su vez el concepto de *Aeternitas* aplicado al imperator aparece grabado —presuntamente por primera vez— conjuntamente con la imagen abstracta de la misma, en las monedas acuñadas en ocasión del *lustrum* del 75 por orden del citado emperador. El Senado, en cambio, con mayor precisión que éste hizo grabar sobre las monedas de bronce el texto *Aeternitas Augusti*[271]. La inscripción se reencuentra en tiempos de Tito y Domiciano bajo la misma advocación de *Aeternitas Avgusti.* Este último agregó a sus leyendas el sentido de rescate de los *pignora imperii*[272].

El concepto de la eternidad imperial *(Aeternitas Augusti)* que remarcáramos en los Flavios reaparece en las inscripciones acuñadas durante el gobierno de Traiano[273] y con esta nueva dinastía adquiere las características de un dogma oficial. A su vez lo encontramos en las cartas del gobernador Plinio el joven al citado emperador: "por tu conservación, a la que está unida la salud del imperio... Hemos rogado a los dioses que nos permitan cumplir siempre los votos que formemos por tí, y renovarlos para siempre" (XLIV); "por tu salud e inmortalidad" (LXVII) y "porque las leyes deben subsistir eternamente, sólo tú, puedes dictarlas, tú señor, a cuyos dichos y hechos tan justamente se debe la eternidad" (CXIII).

La elaboración de una verdadera "teología cosmocrática" tuvo un momento significativo durante el reinado de Traiano (*Ulpius Traianus*-Trajano), firme sostenedor del culto alejandrino de Hércules *(Herakles)* al que convirtió en protector de toda la dinastía, acompañada de una restauración ideológica basada en Alejandro Magno. Alrededor de éstos, la dinastía Antonina elaboró toda una concepción de imperio universal vinculada a un nuevo *saeculum* (otra Edad de Oro), bajo el *imperator*, convertido ahora en *Optimus Princeps.*

Esta concepción puede apreciarse claramente en la campaña contra los partos, presentada como reedición de las campañas de Alejandro Magno, en apoyo de la tesis del expansionismo romano conducida por el *propagator orbis terrarum*[274] y también en Floro que afirma que el pueblo romano estaba

por recuperar su edad de oro *(renovatio)*. Paralelamente Marcial cantaba a "Roma, diosa de tierras y pueblos"[275].

La identificación de la idea de *aeternitas* con la de *urbs* fue realizada por el emperador Hadriano *(Aelius Hadrianus)* —gran restaurador del helenismo y sus concepciones[276]— en el 121, probablemente, con motivo de la instauración y entronización del culto de la *Roma aeterna*[277] en la colina de Velia, que ya en los tiempos más remotos había sido asiento de la morada de los reyes y del templo de los *penates*. Allí en el lugar en que antes estaba el ingreso de la *domus aurea* de Nerón, construyó un grandioso templo a Venus y Roma reunidas. Así se oficializó el culto de la *Roma aeterna*, lo cual significa que la urbe rige los destinos del mundo por voluntad divina.

Fue en tiempos de Hadriano cuando el concepto y la creencia en la *aeternitas* se estableció formalmente en conexión con la ciudad de las siete colinas, la *Roma aeterna*, como puede apreciarse claramente en la construcción del templo común a Venus y Roma y en las monedas acuñadas durante su reinado, en las que se aprecia en el anverso la estatua de Roma sentada sobre un escaño formado por una coraza y un escudo, llevando en la derecha la Victoria y en la izquierda la cornucopia[278]. Estos signos se completan con la fastuosa celebración de los *dies natalis* de la *Urbs* realizados el 21 de abril del 121 y con la inscripción de la festividad a Roma en el calendario religioso.

Paralelamente, en la acuñación de las monedas de la época, fueron empleados otros títulos identificados con el emperador como *Felix* o *Invictus* para referirse a la ciudad. La restauración de los cultos antiguos fue continuada por Antonino, quien por ello parece haber merecido el apodo de *Pío*.

En ocasión de los novecientos años de la fundación de Roma, el 21 de abril del 147 durante el reinado de Antonino se llevaron a cabo solemnes festejos invocando la *Fortuna Augusti* y la *Fortuna Populi Romani* representada en aquel. En dicha ocasión el retórico helenista Elio Aristides pronunció un *Elogio a Roma*, oportunidad en que, tras defender la *pax* y el *orden romano*, rescató los conceptos de *eón* (aión)[279]. Allí Aristides retomó las ideas mesiánicas del "círculo de Mecenas" enunciando que "Sólo a aquellos, si es que hay alguno, que se encuentran fuera de tu Imperio, merecen que se les compadezca por no gozar de los privilegios que les son negados. Has demostrado, mejor que ningún otro, el dicho universal de que la Tierra es la madre y la patria de todos. Tanto el griego como el bárbaro, con su hacienda o sin ellas, pueden ir con toda tranquilidad donde quieran, lo mismo que si fueran de una región a otra. Nada hay que temer de las Puertas de Cilicia, ni de los angostos y desiertos accesos de Arabia a Egipto, ni de las montañas inaccesibles, ni de las tribus hostiles al extranjero. Para gozar de seguridad es suficiente ser romano, o mejor dicho, ser uno de tus

súbditos. Con tus actos has convertido en realidad las palabras de Homero, que afirmaba que la Tierra pertenece a todos"[280] o en otro párrafo no menos significativo: "Invoquemos a todos los dioses y a todos los hijos para que den a este imperio y a esta ciudad, vida y prosperidad sin fin. Que duren hasta que las barras de metal aprendan a flotar en el mar y hasta que los árboles se olviden de florecer en primavera. Y que viva largamente el magisterio supremo y asimismo sus hijos. Que puedan continuar con nosotros su obra de dispensar la felicidad a todos sus súbditos"[281].

Para Aristides la instauración del imperio romano debe ser entendido como un acontecimiento cósmico, al que no vacila en comparar con la mitológica victoria de Zeus sobre los Titanes[282]. Así el mito, tras un período de semiocultamiento, adquirió nueva vida.

A su vez se aprecia —probablemente por una nueva ola de helenismo— la extensión del concepto romano de *Fortuna* casi "municipal" a un nivel ecuménico[283]. Como expresa Cumont "los triunfos constantes de los césares invencibles debían extender su dominación sobre el mundo entero al mismo tiempo que garantizaban la perpetuidad de su poder. Su autoridad no conocía más límites en el espacio que en el tiempo; no era solamente eterna sino también universal; este doble carácter la hacía semejante a la de la divinidad..."[284].

Podemos percibir cómo a partir del siglo II la "teología imperial" se fue perfeccionando y comprobar además como "se establece un paralelismo perfecto entre los títulos que portan los emperadores, los honores que se les rinden, y aquellos que recibe la ciudad de Roma"[285]. Los emperadores —cada vez más identificados con la monarquía oriental en vez del republicanismo del Principado— pasan a ser titulados *Pacator Orbis, Reparator Orbis, Restitutor Orbis, Restitutor Generis Humani, Restitutor Saeculi, Pax Saeculi, Pax Orbis Terrarum, Salus Generi Humani, Felix, Invictus, Aeternus,* denominaciones éstas igualmente aplicadas a la ciudad de las siete colinas, que pasó a ser adjetivada en gran cantidad de inscripciones, monedas y autores como *Urbs sacra, Urbs invicta, Roma aeterna,* epítetos que se añadían al ya popularizado concepto de eternidad aplicado al *imperator* que verificamos anteriormente en Ovidio, Virgilio, Horacio o Plinio el viejo, por recordar sólo algunos de los autores que lo citaron.

Septimio Severo, inaugurador de la llamada dinastía siria, al arribar a Roma, además de rescatar el mito militarista, sincretista y universalista de Alejandro Magno[286] se ocupó de hacer colocar una nueva estatua de la *diosa Roma* en el célebre templo de la paz y, consciente de la importancia de los símbolos, en los *aurei* del 194 podemos comprobar como Júpiter alcanza a Septimio Severo el globo del mundo y poco más tarde, las medallas de uno de sus sucesores Ale-

jandro Severo le representan sosteniendo la esfera terrestre, conjuntamente con Júpiter, o, también, recibiendo de esa divinidad suprema, el globo terráqueo; símbolo a la vez del poder imperial y del dominio universal[287].

Paralelamente en la acuñación de monedas durante su reinado aparece la inscripción *sacram urbem*, refiriéndose a Roma. (C.I.L., VI, 1245). Finalmente fue también Septimio quien identificó el culto imperial con el de Mithra, la divinidad de las legiones[288]. Durante el gobierno de los Severos reapareció con asiduidad en las monedas la inscripción *Aeternitas imperii*[289]. Esta idea de *Aeternitas Augusti* o eternidad imperial se hizo mucho más frecuente en las monedas de la dinastía de los Severos, convirtiéndose en eterno todo lo que estaba vinculado con el emperador. Así encontraremos la *virtus aeterna Augusti*[290], *victoria aeterna*[291], *pax aeterna*[292], *felicitas aeterna*[293] y la *concordia aeterna*[294].

A su vez parece haber sido Septimio Severo quien incorporó el título de *Conservator Orbis*, que a partir de éste se perpetuará hasta Valentiniano[295]. Por otra parte, como lo sostiene Cumont, la eternidad imperial resurgió en estrecha conexión con la introducción del culto solar de origen oriental, introducida por esta dinastía[296].

A su vez con la dinastía de los Severo se introdujo en Roma el culto solar proveniente del Oriente y lentamente se elaboró una nueva "teología política" de la *victoria*, mediante la cual el *imperator* fortaleció su poder "monárquico" al convertirse en representante de una divinidad monoteísta: el *Sol Invictus*. De este modo el emperador, vicario del sumo poder sideral, era un *cosmocrator* o *pantocrator*[297]. Estos nuevos cultos ayudan a entender la lucha emprendida por el cristianismo —especialmente san Ambrosio— contra la presencia de la estatua de la Victoria en la sede del Senado, ya que Cristo se convierte en el único vencedor.

La celebración de los juegos seculares del 204 por Septimio Severo implicó la inauguración de un nuevo *saeculum* —una nueva edad de oro— en la historia romana. Como bien señala Gagé estas ideas sacras sobre la eternidad de Roma estaban vinculadas al concepto y creencia de *renovatio*, anunciando, en medio de la profunda crisis del siglo III, y una vez más, la regeneración del Imperio y la conquista del anhelado bienestar eterno por medio del retorno a los orígenes[298].

Los autores coinciden en que fue Caracalla quien afirmó la ideología cosmocrática del *imperator orbis*, por medio de la promulgación de la *Constitutio Antoniana de civitatis*, en la ya mentada línea de restauración del mito de Alejandro Magno de los Severos, confirmada por la asunción del nuevo título "alejandrino" de *Magnus*[299].

Turcan sostiene que "sin desaparecer, el culto de Roma se esfuma un poco en la segunda mitad del siglo III por la deificación imperial y el culto solar. Pero más bien podemos observar que Florianus se hace representar delante de Roma sosteniendo el globo del mundo, Carasius hace acuñar en las monedas el texto *ROMA ET AVG.* o el tipo *Roma Aeternae* y en su Panegírico del 289 y Mamertino en la *Natalis Urbis* recuerda también la sacralización de Maximiano en tanto que *Herculius*...[300].

Bauzá coincide con esta opinión al afirmar que "en la medida en que se va produciendo el debilitamiento imperial se produce también la caducidad del máximo pontificado y el consecuentemente obnubilamiento del mito de Roma, mito de perfiles éticos y a partir del cual los romanos fundaron su propia *paideia*... Influye también en el debilitamiento imperial —y naturalmente en el ocaso del "mito de Roma"— la intromisión en Roma de religiones orientales que proponían un vínculo con la deidad diferente del que sustentaba la religión oriental de los romanos"[301].

Creemos, a diferencia del autor, que más que de un "ocaso" del mito debe hablarse de un breve "eclipse", período en el cual el mito se encontró con nuevos desafíos —más detalladamente analizados en estas páginas— hasta lograr incorporar las nuevas creencias y reestructurar el mito, aprovechando las mismas. Para nosotros resulta evidente que el mito de Roma se fue modificando y adaptando con gran permeabilidad a los nuevas realidades históricas, reapareciendo (he allí su propia *renovatio*), según las necesidades, con nueva fuerza.

Uno de los modos de tratar de superar la compleja crisis del siglo III apuntó a fundamentar y consolidar el dominio sobre la integridad del *orbis Romanus*, acentuando para ello —como era obvio en la concepción que hemos analizado—, la base religiosa; aunque se recurriese a nuevos y exóticos cultos orientales que, en última instancia, fundamentan el poder imperial sacralizado y la eternidad de Roma. Bien sostiene Turcan que "desde esta óptica se pueden interpretar el edicto de Caracalla, la tentativa de Heliogábalo, los cultos de la Roma eterna y el Sol Invictus"[302].

A partir del siglo III —y probablemente vinculada con la angustia de la crisis— la idea de la eternidad de Roma se convirtió en un *"topos"* reiterativo en los autores y las inscripciones de la época, como bien lo muestra la cantidad de ejemplos[303]. Una vez superada dicha crisis, al menos en sus aspectos más significativos, el concepto volvió a desaparecer de la superficie por un tiempo.

Como describe Gagé "la eternidad de Roma se convirtió, en todo caso, en un dogma durante el Bajo Imperio, dogma político más que religioso. Si la

leyenda formal *Romae aeternae* desapareció repentinamente de las monedas imperiales del IV siglo, reapareció también bruscamente en el V, con motivo del saqueo de Alarico, bajo las derrotas del efímero Atalo..."[304].

No debemos omitir, por otra parte, que el concepto de la eternidad de Roma y más específicamente la *renovatio* también fue utilizado por los usurpadores del Imperio para tratar de legitimar su acceso al poder; en la medida en que hacia el siglo IV encontramos vestigios de la creencia de que el imperio sería gobernado por una sola dinastía durante un milenio[305].

Con la restauración de Dioclesiano y según el complejo ceremonial adoptado por la corte orientalizada, el emperador recibió todos los atributos *(pius, felix, invictus)* agregados a su eternidad *(aeternitas)*[306]. Además se elaboró y fortaleció una fraseología divinizante —de raíz oriental— por la cual el emperador pasó a ser *sacratissimus, sanctissimus, invictissimus* hasta ir adquiriendo a través del siglo nuevos y sofisticados apelativos superlativos.

Estas ideas tampoco estuvieron ausentes durante el reinado de Filipo "el árabe" y el concepto de eternidad *(aión)* aparece vinculado a la consagración providencial de la dinastías de Filipo en relación con la celebración del milenario de Roma, anticipo de otra nueva edad de oro, llevada a cabo el 21 de abril del 248 con centro en el *templum Urbis*. Filipo celebró la renovación *(renovatio saeculum)* con los juegos seculares realizados ese año, como también puede comprobarse en las inscripciones sobre el *miliarium saeculum*, nuevo ciclo de ciento diez años, como inauguración de otro nuevo siglo[307]. Paralelamente la restauración del culto a la *Roma aeterna* estaría vinculado a su presunto catolicismo y a la necesidad de buscar un elemento aglutinante más allá de las distintas confesionalidades, a su vez que garantizaba la *aeternitas* de su patria y de su familia[308].

En el siglo IV fue el emperador Majencio el último en preocuparse por el culto a Roma, a la que erigió su majestuosa basílica, con sus atrevidas bóvedas aéreas, también en la Velia y la dedicó a la *Urbs sacra*[309] y probablemente también el circular "templo a Rómulo", su fundador, restaurando a su vez el tradicional templo de la era de Hadriano. Majencio intentó superar la profunda crisis mediante un nuevo impulso al concepto político del retorno a los orígenes, o sea la *Renovatio imperii romani* que gozó de tanto favor durante los siglos IV y V de nuestra Era[310].

Tampoco debemos omitir la consolidación de carácter eminentemente ecuménico que fue adquiriendo cada vez con mayor fuerza, el Imperio. Esta concepción universalista puede apreciarse en las nuevas acuñaciones y en las inscripciones que fueron surgiendo en todos sus territorios. Por ejemplo, aparecieron nuevos títulos como *conservator orbis, pacator orbis, restitu-*

tor orbis, parens generis humanis. Esta universalidad se graficaba con la *Aeternitas* sentada sobre un globo o el Sol y un globo acompañando una leyenda con dicha palabra[311].

La idea de la eternidad imperial todavía se encuentra en los funcionarios de la corte del "converso" Constantino[312] y en el 450 Teodosio II escribe a la célebre Gala Placidia llamándola *nostra aeternitas*[313]. El Senado romano, en ocasión de la promulgación del Código Teodosiano, se refiere a la *aeternorum principum felicitas*, denominando a Valentiniano III *aeternus princeps Dominus noster* y a Teodosio II *sacratissimus princeps Dominus noster*[314], aunque el historiador Ammiano Marcelino se burlara del emperador Constancio II cuando éste hablaba de sí mismo como *"Aeternitas mea"*[315]. San Atanasio aprovecha este párrafo al criticar el arrianismo del emperador expresando que éste negaba la eternidad al Hijo de Dios, mientras no vacilaba en atribuirsela a sí mismo.

Es más que conocido el proceso por el cual la función imperial romana a partir del siglo III fue adquiriendo —por su contacto con el mundo oriental— matices cada vez más religiosos, convirtiendo al emperador en una figura sagrada y divina *(dominus et deus)* y el *topos* también persistió en la literatura pagana de Roma hasta finales del mundo antiguo, ya que aún a fines del siglo IV y principios del V el poeta Claudio Claudiano de Alejandría afirmaba, refiriéndose a Roma: "ella es la única que ha recibido al vencido en su seno y tomado a su cargo, bajo un mismo nombre, a todo el género humano. Madre y no reina, llama ciudadanos a sus súbditos y une con piadosos lazos las tierras más alejadas entre sí. Gracias a su suavidad, el extranjero que se encuentra en el puede creerse en su propia patria. Todos nosotros formamos un solo pueblo"[316].

Y en su *De consulatu Stilichonis* completaba estas ideas escribiendo: "Cónsul, cuán vasta ciudad es el objeto de tus sueños! La celeste bóveda no alumbra nada más grande sobre la tierra, su extensión, su belleza, sus elogios fatigan a la vez los ojos, el espíritu y la voz de los mortales. El brillo del oro, la elevación de sus palacios le acercan a los astros. Si el Olimpo tiene siete zonas, Roma tiene siete colinas. Cuna de leyes y de armas, dio a la justicia su primer asilo, y sometió al universo a su imperio, débil en su aurora, luego ella ha extendido su poder sobre los dos mundos e imprimió a sus guerreros, provenientes de una humilde cuna, la marcha del sol. En la época misma que le vio en la colina con golpes de suerte y con ataques simultáneos de centenar de enemigos diversos, ocupó las ciudades de España, sitió las de Sicilia, detuvo a los galos en sus planes, a los cartagineses sobre los mares y no sucumbió por sus pérdidas. ¿Qué digo? Extraña al miedo, enhardecida por las derrotas de Canas y de la Trebia, no respiró en los combates, y entonces las llamas la amenazaron, el enemigo estremeció sus murallas, al mismo tiempo que ella

enviaba legiones a los límites de la Iberia. El Océano no contuvo sus conquistas y, hendiendo las flotas con el remo, ha buscado sobre el cielo de la Bretaña materia a sus triunfos. Esta es la misma que acogía en su seno los vencidos, abrazaba bajo un nombre común a todos los pueblos, honraba a aquellos que domaba con el nombre de ciudadanos y encadenaba a todos los contrarios por el vínculo de la clemencia" y más adelante, en el mismo elogio: " Los otros pueblos han perecido víctimas de vicios de lujos pasados, de rivalidades que produjo el orgullo; así también la soberbia Atenas ha detenido los esfuerzos del Espartano, el Espartano contuvo los golpes de los Tebanos; como también el Asirio cedió ante el Medo un imperio que luego se precipitó al Persa; también el Persa ha soportado las leyes del Macedonio, destinado asimismo a sucumbir bajo los Romanos. Pero Roma tiene su garantía en los augurios de la Sibila, su seguridad en los sacrificios de Numa. Júpiter la defiende con sus rayos, Minerva la cubre de su égida. Es donde Vesta ha transportado sus llamas misteriosas, Baco sus orgías y el deseo coronado de torres, los leones de Frigia. Es todavía, por alejar las flechas mortales, que la serpiente de Epidauro ha arrastrado sus anillos apacibles y tomado la salida de la ola en la isla del Tíber su benéfica divinidad"[317].

El mismo Claudiano afirmaba que Teodosio recibió "la promesa de una extensión de territorio romano hasta los límites de la tierra conocidos"[318] y al elogiar al joven emperador Honorio con motivo de su visita a la ciudad de las siete colinas se refiere a Roma exclamando: "Ahora la *diosa Roma* no se puede resignar..." Porque "para Claudiano no puede existir imperio sin Roma: ella es el centro en torno al cual gira todo: es la sedes imperii, con la que se conecta el *sidus imperii:* y cuando cierra el templo de Jano, se dilata sobre su imperio la suspirada paz"[319]. Y en *De bello Getico* la denomina "ciudad de una duración igual a la del mundo"[320].

Para él Roma es la ciudad más grande de la tierra, y escapa a toda definición realizó el perfecto equilibrio entre la fuerza y el derecho, *armorum legumque parens*; su creencia suministró un ejemplo innegable de constancia en la adversidad; es asimiladora y universal... Roma es pacífica, ella "hace", ella crea la paz; o en su suelo, el ciudadano romano está en su patria; y, para concluir, viene la tipología de los imperios y su corolario, la eternidad de Roma: *"nec terminus umquam Romanae dicionis erit";* Esparta, Atenas, Tebas, Asiria, Persia y Macedonia sucumbieron, pero Roma durará eternamente, como lo confirman los *libros sibilinos* y el antiguo pacto que la liga a los dioses"[321].

Y aun en vísperas de la "caída" del Imperio romano, en el 417, el poeta aristócrata galo —y prefecto de la urbe— Rutilio Namaciano repite similares conceptos al cantar un verdadero himno a Roma:

"He besado mil veces las puertas de la ciudad
y mis pies no podían apartarse del umbral y mi oración
interrumpida por mis lágrimas
se alzó por fin hacia el cielo en honor a Roma:
Escúchame, Reina, Maravilla del mundo,
Roma, divinidad radicada entre los astros.
Escúchame, madre de los hombres y de los dioses;
Por tus templos, nos sentimos vecinos de los cielos.
Queremos celebrar para siempre tu alabanza,
pues ningún mortal debe perder tu recuerdo.
Me olvidaré de la luz y del sol mismo
antes que tu amor se apague en mi corazón.
Tanto como el sol desparramas tus favores
sobre el universo, hasta los límites del océano.
Para tí Febo describe su inmensa órbita:
Nace de tu suelo; se zambulle en tus aguas.
Ni las arenas ardientes de las lejanas Libias,
ni los hielos del norte han quebrado tu impulso
Tan lejos como la vida ha empujado sus efluvios,
tan lejos como el universo has cedido delante de tí.
De cien pueblos, hiciste una sola patria;
los malos han sacado provecho de tu conquista:
dando a los vencidos los mismos derechos que a Roma,
hiciste del universo entero una ciudad"[322].

Y en *De reditu*, ante la caída del Imperio romano, el mismo poeta cantaba: "los siglos que han de venir no estarán sujetos para tí a limitación alguna y tú vivirás mientras la tierra exista y hasta que la bóveda celeste lleve consigo los astros". Este párrafo tuvo gran influencia en la escatología del cristianismo.

En el siglo V, en las restauraciones de las puertas de Aureliano en las afueras de Roma, llevadas a cabo por orden de los emperadores Arcadio y Honorio, se leen similares referencias a los *urbis aeternae muros*[323]. Además de las citadas menciones a la eternidad imperial de los documentos cortesanos, encontramos la expresión *aeternae urbis* en los epigramas de Ausonio

que fuera cónsul en el 379[324]. Paralelamente también hallamos la misma expresión en las constituciones imperiales del llamado código teodosiano[325]. Los últimos intentos *paganos* de restaurar la creencia en la eternidad de Roma pertenecen a la primera mitad del siglo V y se aprecian en autores como Mauro Honorato, Servio, Quinto Aurelio Symmaco, su hijo Fabio Memmio, Vettio Aporio Praetextato, Ceionio Rufino Albino, Theodoro Flavio Manlio, Theodosio Macrobio, Ammiano Marcellino, Virio Nicomaco Dexter, Rutilio Namatiano y Sereno Aulo Septimio. Serán ellos los que encarnarán el último intento pagano de evitar el avance del cristianismo, al que culparán de la decadencia de la Roma "tradicional y de la pérdida de las *mores maiorem*. Precisamente será contra sus argumentos que Agustín de Hipona —*San Agustín*— escribirá su *Civitate Dei*. Estos teólogos paganos— como los denomina un autor— retomaban la teología propugnada por Virgilio. Su idea fundamental era un Imperio romano, con la ciudad de Roma a la cabeza. Este imperio debía constituir una sociedad universal ideal, supranacional y supraconfesional, y aportar al mundo un ideal de vida cultural y social. Había sido preparada por todos los siglos pasados y apelaba al futuro último, indestructible y supremo de la historia de la humanidad. Consideraban que las prácticas sociales y religiosas, heredadas de las tradiciones ancestrales, decidían la suerte y prosperidad del Imperio. Era gracias al estado ideal de la antigua religión romana que los dioses les habían permitido conquistar el mundo entero y a su vez recibir de Roma un orden jurídico y social de la mayor excelencia"[326].

"El Imperio se resume, simbolizado por la ciudad de Roma...., y el Imperio mismo se entiende definitivamente a fines del siglo IV como *koiné patrís*[327]. Roma es una patria única para todos los pueblos, y se extiende idealmente a la tierra entera... Patria, en el sentido moderno, territorial, parece ser un fruto tardío de la ideología de Roma en el Bajo Imperio. El último poema latino pagano es uno de los puntos en que vemos aparece esta nueva noción, que será abolida por el parcelamiento de la Alta Edad Media"[328]. Podemos concluir, en términos de Orlandis que "la *aeternitas Romae* fue un tópico reiterado durante siglos en el mundo de la cultura antigua y llegó a calar en la mentalidad popular"[329]. Para otros, en cambio, "la caída de Roma supuso la desaparición del mito de la Roma eterna, glorificada por los poetas de la época augustea. Esa idea de eternidad del Imperio había arraigado profundamente en la mentalidad romana... incluso en autores cristianos..."[330]. Este será precisamente el interrogante y el tema del próximo capítulo.

NOTAS

1 Bauzá, H., *Mito e historia en la "leyenda de Eneas"*, en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, U.N.B.A., 1982, pág. 414.

2 *Historia antigua de Roma*, I-45. La salida de Eneas de Troya y su arribo a la península itálica, según refiere Dionisio de Halicarnaso, fue narrada primeramente por Helánico de Mitilene en *Las sacerdotisas de Hera en Argos* (el más confiable según él), donde expresa que: "Eneas, proveniente de la tierra de los molossos, fundó Roma junto con Odiseo" (F.G.H. 4, f.84) —hacia el 450 a.C.—. Cfr. Licofrón, Alex,1242 y ss., quien también anticipa esta *syngheneia* en el encuentro de Alejandro Magno con Roma, signo de la reconciliación de Troya y Grecia, de Asia y Europa en sus descendientes (1339 ss.); hecho que se repetirá en ocasión de la expedición de Pirro a la península itálica y con la visita de Escipión a Ilión. El tema también es mencionado por el trágico griego Sófocles en su *Laoconte* y por Menécrates de Jantos.

3 *Historia antigua de Roma*, I-68.

4 Idem, I-69.

5 *Ad urbe condita*, I-1.

6 Cfr. Ogilvie, R. M., *Roma antigua y los etruscos*, Madrid, Taurus, 1981, esp. pág. 35 y ss.

7 Primera denominación que recibió Roma, presumiblemente anterior al conocimiento de la leyenda de Rómulo y Remo, la que parece ser posterior a la de Eneas. El dato provendría de Damastes de Sigeo (F.G.H. 5, f.3, hacia el 400 a.C.) y en la segunda mitad del siglo IV a.C. encontramos claramente presentes vestigios del conocimiento de la leyenda en el traslado del culto a Eneas en Lavinio por obra de los propios romanos, que lo habrían importado de Veyes dos siglos antes. Cfr. Sordi, M., *Il mito troiano e l'ereditá di Roma*, Milano, Jaca Book, 1989, pág. 20 y ss.

8 Tal, por ejemplo, la tesis de Castagnoli, F., *Roma arcaica e i recenti scavi di Lavinio*, en *Parola del Passato*, CLXXVI, 176, 1977. En cambio Alessandro Bedini retrotrae la fecha del aporte legendario griego hasta el siglo VIII a.C., al demostrar que existen restos arqueológicos de penetración griega en el Lacio en fecha tan remota (*L'ottavo secolo nel Lazio e l'inizio del orientalizante Antico*, en *Parola del Passato*, 175, 1977).

9 *Op. cit.*, pág. 409 *in fine*.

10 Cfr. Castagnoli, F. *La leggenda di Enea nel Lazio*, Roma, 1981. Cabe destacar que en una polémica publicación de 1942 el francés J. Perret afirmó que la leyenda de Eneas fue una "fantasía de Pirro", divulgada por Timeo *(Les origines de la légende troyenne de Rome)*. La tesis fue acertadamente criticada por P. Boyance (*Revue des Etudes Latines*, XLV, 1943, pág. 275 y ss.) permitiendo percibir la continuidad de la "leyenda" (mito) mucho antes de la tradicional versión de Virgilio. Marta Sordi, en cambio, defiende la tesis de que "ningún indicio, ni literario ni arqueológico, permite fijar ahora, para

la introducción del culto de Eneas en Lavinio, una fecha anterior a la mitad del siglo IV a.C. cuando Lavinio pasó bajo control romano" (*op. cit.*, pág. 18).

11 A diferencia de la anterior, parece tener un origen estrictamente latino y una antigüedad no mayor al siglo IV a.C. Ennio fue el primer autor que consideró a Rómulo como héroe fundador y primer monarca; posteriormente el papel de éste fue creciendo en importancia con la leyenda y probablemente en tiempos de Augusto haya obtenido su divinización en relación con el propio Octaviano que pasó a ser el "nuevo Rómulo" y "nuevo *Pater Patriae* como 'fundador' de una nueva edad de oro de una Roma renovada. Cfr. Bloch, R., *Orígenes de Roma*, Barcelona, Argos, 1962, esp. pág. 50 y ss.

12 *Historia antigua de Roma*, I-71, 5. Este aclara que "algunos dicen que Rómulo y Remo, los fundadores de Roma, eran hijos de Eneas; otros dicen que eran hijos de la hija de Eneas, pero no especifican quién era el padre, y que fueron entregados por Eneas a Latino, el rey de los aborígenes, en calidad de rehenes, cuando se concluyeron los tratados entre nativos y forasteros; y que Latino, acogiéndolos cariñosamente, no sólo los colmó de todas las atenciones, sino que además los dejó como herederos de una parte de su reino al morir sin descendencia masculina. Otros dicen que cuando Eneas murió, Ascanio heredó todo el poder de los latinos y dividió en tres partes su territorio y sus fuerzas para repartirlas entre él y sus hermanos Rómulo y Remo. Añaden que él mismo fundó cuatro, a las que llamó Capua, por su abuelo Capis; Anquisa, por su abuelo Anquises; Enea (que después se llamó Janículo), por su padre; y Roma, por él mismo. Esta última ciudad permaneció deshabitada durante algunos años y cuando de nuevo llegó otra colonia que enviaron los albanos bajo la dirección de Rómulo y Remo, recibió otra vez su antigua denominación, de modo que hubo dos colonizaciones en Roma, una poco después de la guerra troyana y la otra quince generaciones depués de la anterior" (*Historia antigua de Roma*, I-73, 3). Y más adelante agrega: "Cada uno (se refiere a Rómulo y Remo, tras narrar el amamantamiento por la loba) eligió un lugar distinto donde debería construir la ciudad, pues la opinión de Rómulo era habitar el Palatino por una serie de razones y además por la buena suerte del lugar, que les procuró a ellos salvación y crianza. Remo decidió habitar una colina llamada ahora por él Remoria" (Idem, I-85-6). En una parte posterior del mismo texto precisa: "Rómulo eligió como lugar de presagio donde pensaba construir la colonia, el Palatino; Remo la colina contigua a aquella, llamada Aventino, o como dicen algunos Remoria" (Idem, 86-2).

13 *Ad urbe condita*, I-7.

14 Con respecto a la fecha, Dionisio hace cuidadosa mención de las distintas teorías y propuestas anteriores a él (*Historia antigua de Roma*, I- 74/75) para inclinarse por el año 751 a.C.

15 *Historia antigua de Roma*, II-2, 3/4.

16 Ogilvie, R. M., *op. cit.*, pág. 36.

17 Dionisio nos confirma este dato importante —aunque no aprecia su significación— sobrevaluando los "relatos antiguos" al reconocer que "de los romanos, no hay ni un solo historiador o cronista que sea antiguo; sin embargo, cada uno de ellos escribió su historia basándose en los relatos antiguos conservados en tablillas sagradas" (*op. cit.*, I-73, 1).

18 Cfr. *La Ilíada*, XX, 215-240.

19 Cabe recordar que a diferencia de los griegos que empleaban para su ciudad un único término *(polis)* que se refería indistintamente a la comunidad y al lugar, los romanos dividieron el concepto en dos: la *urbe* fue la ciudad como emplazamiento mientras que la comunidad de sus habitantes o ciudadanos fue conocida como *civitas.*

20 Cfr. Ovidio, *Fastos*, VI-821 y ss.

21 Ogilvie, R. M., *op. cit.*, pág. 36.

22 Sordi, M., *op. cit.*, pág. 12.

23 Idem, pág. 17. La autora observa que ya Dante había notado esta característica al remarcar en *De monarchia* (II, 3, 17) que en Eneas se unía el Asia troyana por su abuelo Assaraco, la herencia de Europa como descendiente de Dárdano y el Africa por Electra, hija del africano Atlante. Esta fusión por nacimiento se repetía en sus tres mujeres (Creusa —hija de Príamo—, Lavinia —hija de Latino— y Dido).

24 El tema ha sido cuidadosamente analizado por Alfredo Di Pietro en *Homo conditor. Consideraciones sobre la fundación de ciudades en Roma*, en Enrique Del Acebo Ibañez (dir). *La Ciudad. Su esencia, su historia, sus patologías*, Bs. As., FADES, 1984, esp. pág. 45 y ss.

25 Plutarco, *Rómulo*, XI-1/5; T. Livio I-17; Dionisio de Halicarnaso. *op. cit.*, I-87/89; Varrón, *De lingua latina*, V-143: "El primer origen de los límites, proviene del método (disciplina) etrusca.Ya que los arúspices dividieron el orbe de las tierras en dos partes...".

26 Cfr. *La Ciudad de Dios* de San Agustín y la anterior expresión de Platón, *Teeteto*, 1760.

27 Recordemos que la ciudad no podía ser trasladada de lugar porque sus dioses y sus instituciones estaban consagradas dentro del *pomerium*. Se denominaba así como *post-merium* —en torno a las murallas— al espacio que dividía la *urbs* de las tierras ajenas a la misma *(ager)* y que era a su vez una frontera religiosa que también separaba diferentes cultos. Más adelante la fuerza del mito llevará a la necesidad de elaborar la teoría de la *traslatio.*

28 Paliles, de *Pales*, —diosa de los pastores—; de allí Palatino, generalmente conocida como *Paralia.*

29 Cfr. Di Pietro, A., *op. cit.*, pág. 48, nota 40; y también Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, México, ERA, 1975, pág. 328 y ss. y Guenón, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As., EUDEBA, 1976, pág. 51 y ss.

30 *Fastos*, V-821.

31 Eliade recuerda que la ciudad era una "*imago mundi*" que imita la cosmogonía celeste y el *mundus* dividido en cuatro es la imagen del Cosmos. Por ello la *Roma quadrata* más que una región geográfica o un *mundus* "de forma cuadrada" debe entenderse como "dividida en cuatro". *Prestigios del mito cosmogónico*, en *Diógenes*, 23, setiembre de 1958, pág. 12.

32 Cassirer observa que "en los escritos de los agrimensores romanos la introducción de la limitación se atribuye a Júpiter y está conectada directamente con el acto de la creación del mundo. Es como si a través de ella se trasladara a la Tierra y a todas las relaciones terrenales la demarcación fija que prevalece en el universo" y agrega "el derecho público romano guarda la más estrecha conexión con esta forma de limitación; en ella se basa la división en *ager publicus* y *ager divisus et asignatus*, dominio público y dominio privado" concluyendo que "este sistema que rige también la construcción de las ciudades itálicas, la agrupación y ordenación dentro del campamento romano, los planos y la disposición interior de la casa romana, revela claramente cómo la progresiva delimitación espacial, cada barrera establecida en el espacio por el pensamiento mitológico y por el sentimiento mítico-religioso, deviene una barrera para toda la cultura espiritual y moral", *Filosofía de las formas simbólicas*, México, F.C.E., 1976, t. II, págs. 136/37.

33 Recordemos que la palabra *templum* significaba etimológicamente "lo recortado, lo demarcado".

34 *Omphalos*. Cfr. Molé, C., *La terminologia dello spazio romano nelle fonti geografiche tardoantiche*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, III, pág. 333, esp. nota 40.

35 Vitrubio, *Los diez libros de arquitectura*, VI, 1, 10/11

36 El espacio sagrado era circular como lo señala Varrón: "Tras esto el que resultaba el principio del orbe, de la ciudad... Por lo cual no sólo las fortalezas que antes eran trazadas con el arado a partir de un círculo, sino también las ciudades con un arado..." (*De lingua latina*, 5, 143) o como aclara Servio " porque las antiguas ciuadades resultaban en forma circular o a partir de la curva del arado" (Ad Aen. 1, 12).

37 Cfr. Catalano, P., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, en A.N.D.R.W., II, 16.1, 1978, pág. 442 y ss.

38 Cfr. con el célebre discurso de Camilo —ya citado— negándose a abandonar la ciudad y reemplazarla por Veyes tras la invasión de los celtas. Tito Livio, V-51 y ss.

39 Cfr. Catalano, P., *op. cit.*, pág. 548.

40 Cfr. Grimal, P., *La civilización romana*, Barcelona, Juventud, 1965, pág. 236.

41 Cfr. nuestro *Terra et urbs: La búsqueda de la mentalidad del ciudadano de la Roma republicana*, en *Res Gesta*, Rosario, julio-diciembre 1987, págs. 127/47.

42 Probablemente en el 128 en ocasión de la inauguración solemne por parte del emperador Adriano del templo de Venus y Roma, acopladas con motivo del cumplimiento del octavo ciclo *quincemviral* y el comienzo de la tercera *renovatio* del mundo anunciadora del final de un segundo ciclo de 440 años. Cfr. Turcan, R., *La "fondation" del temple de Vénus et de Rome*, en *LATOMUS*, XXIII-I, enero-marzo 1964, págs. 54/55, fecha en que también se habría fijado el nuevo calendario público. Cfr. Gagé, J., *Le "Templum Urbis" et les origines de l'idée de "Renovatio"*, en *Melánges Cumont*, Bruxelles, 1936, pág. 155, en un 21 de abril *(el natalis Romae)*, el día de las ya mencionadas fiestas Parilia. Afirma Dionisio de Halicarnaso que "aun en mis días la ciudad de Roma celebra cada año esta fiesta situándola entre sus mayores festividades, la llaman Pariles. En ella los labradores y pastores, al empezar la primavera, hacen sacrificos de acción de gracias por la fecundidad de su ganado. Si antiguamente festejaban este día con celebraciones recordándolo como el más conveniente para la fundación de la ciudad, o si hacían sagrado el comienzo de la construcción y pensaban que debían honrar en él a los dioses favorables a los pastores, no puedo decirlo con seguridad. Esto es lo que me fue posible descubrir con gran empeño, tras leer todos los escritos de griegos y romanos sobre el origen de Roma", *op. cit.*, I-88/89. Cfr. Sabbatucci, D., *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, Mondadori, 1988. Roma siguió festejando por siglos —y aún festeja— su cumpleaños ese día, sin perjuicio de que Virgilio considerara que la fecha no era más que la "inscripción en el espacio y el tiempo de un decreto fatal: Roma pre-existe a ella misma. Por otra parte es conveniente hacer notar —y no es casualidad— que esta fiesta implicaba, a su vez, la *renovatio* del año. Perdiendo los límites del origen pierde también los del fin y Júpiter promete a Eneas "un imperio sin fin". Cfr. Duret-Neradau, *Urbanisme et métamorphosis de la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, pág. 372. Cfr. Pierart, M., *L'historien ancien face aux mythes et aux legendes*, en *Les Etudes Classiques*, LI, 1, enero 1983, pág. 59.

43 Grimal (*Le siécle des Scipiones*), Paris, Aubier, 1975, pág. 35, nota 12) nos recuerda la relación del origen de la ciudad con las ceremonias de base oriental traídas por los etruscos y menciona selecta bibliografía sobre el tema, en la que se destaca: Ducati, P., *La Cittá etrusca, Historia*, IX, 1931, pág. 3 y ss.

44 García Pelayo, (*Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 137) nos señala que los romanos expresaron esta relación entre el centro y el espacio organizado con la fórmula *urbi et orbi*, a la vez que hace mención (pág. 146) a la característica del respeto del espacio sagrado que llevó a los cristianos a construir sus templos en los lugares de veneración antiguos *(templum)*.

45 Un análisis cuidadoso y sugerente del tema en Numa Fustel de Coulanges, *La Ciudad antigua* (especialmente el libro I). Procopio en *De Bello Persico* identifica al fuego honrado por los persas con el culto a Vesta en Roma (II-24), que se representaba a través de la llama sagrada encendida permanentemente en su templo como símbolo de la eternidad de la ciudad de las siete colinas. Cfr. Tito Livio, XXVI, 27, 14;

"in aeternam condita" (Tito Livio IV, 4, 4), fuego que precedía simbólicamente al emperador como insignia de su poder identificado a partir del siglo II con la eternidad de la ciudad de las siete colinas. Cfr. Herodiano, *Historia del imperio romano,* II, 3, 2: "se dirigió (Pértinax) al Senado sin permitir que le precediera el fuego sagrado ni ninguna exaltación de cualquier insignia imperial". Recordemos que este culto tiene un antiquísimo origen indoeuropeo y está directamente vinculado con la estructura socio-político religiosa de los pueblos de ese origen. Los datos más interesantes pueden encontrarse entre los persas —también indoeuropeos— que mantuvieron más puras estas tradiciones y relacionaron claramente ese culto del fuego que descendía de los cielos, alumbraba al soberano, representaba su "alma' (*hvareno* en persa, *genius, numen*) y la de su reino, identificados en la figura del soberano. Interesantes aportes del orientalista Franz Cumont, *L'eternité des empereurs romains,* en *Revue Histoire Litterarie,* I, 1896, págs. 441/43.

46 Cfr. Bloch, R., *op. cit.,* esp. págs. 57/58.

47 "La mitología romana ha sido tan rica como la de la India védica y la de los escandinavos... sólo que los mitos (romanos) han sido transportados del Gran mundo al presente, y los héroes ya no son dioses, sino los grandes hombres de Roma, que han tomado su figura" (Dumezil, G., *La religion romaine archaique,* Paris, 1966, pág. 87). Cfr. también su *Servius et la Fortune,* Paris, 1943, esp. págs. 189/93. Para la concepción de éste, el héroe fundador se convierte en cabeza del mito y los mitos fundacionales en Roma se transforman en mitos políticos. Cfr. además Diez del Corral, L., *La función del mito clásico en la literatura contemporánea,* Madrid, Gredos, 1957, pág. 48 y ss: "el verdadero mito de Roma fue su misión política, poetizada por sus grandes poetas, en especial por Virgilio, pero sentida como realidad concreta, como *res Romana,* capaz de encarnar los grandes ideales cosmológicos y religiosos de la última Antigüedad". Idem, pág. 51 y Bauzá, H., *Roma: síntesis entre Mito e historia,* en *VII Simposio Estudios Clásicos,* septiembre 1982.

48 Una opinión en Lamotte, J., *Le Mythe de Rome "Ville Eternelle" et Saint Augustin,* en *Agustiniana,* 11, 1961, pág. 225.

49 Cfr. Plutarco, *Rómulo,* XII-2: "pero este día en que Rómulo fundó su ciudad aseguran que fue el día 30 del mes griego y que en él sucedió una conjunción elíptica de la luna con el sol, eclipse que fue observado por el poeta Antímaco de Teyo y vino a suceder en el año tercero de la olimpíada sexta". La narración de Plutarco prosigue con la propuesta de Varrón a Tarutius para fijar el horóscopo de la ciudad.

50 Cit. Tito Livio, V, 25.

51 Evola, J., *Rivolta contra il mondo moderno,* Roma, Meditérranée, 1969, pág. 196.

52 Cit. Catalano, P., *op. cit.,* pág. 464.

53 Bayet, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* Paris, Payot, 1957, pág. 157.

54 Cfr. Perret, J., *Pour un etude de "l'idée de Rome". La légende des origines de Rome,* en *Revue des Etudes Latines,* 1932, X, esp. pág. 53. Según Arriano (*Historia de las expedi-*

ciones de Alejandro, VII, 15) la primera mención helénica de los romanos se debería a Ariosto y Asclepiades al narrar los hechos de Alejandro Magno. Otros, en cambio, se remontan hasta Helánico como el primero en integrar a Roma en los ciclos mitológicos de la Antigüedad. Cfr. Pasquali, G., *La idea de Roma,* en *Enciclopedia Italiana,* V. XXIX, pág. 906.

55 Cfr. Daremberg- Saglio, *Dictionnaire des antiquités.*

56 Cfr. Basanoff, V, *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain,* Paris, P.U.F., 1947.

57 Cfr. Pace, M. Biaggio, *La civiltá greca in Roma e la mediazione degli italioti, Acte des Congréss International des Etudes Classiques,* Paris, setiembre de 1950.

58 Cfr. nuestro *Terra et Urbs..,* págs. 127/48.

59 Puede resultar de interés recordar que "en la tradición griega, aceptada por los romanos no más tarde del cuarto siglo a.C. y por los hebreos no más tarde del siglo II a.C. las Sibilas eran antiguas mujeres capaces de predicciones estáticas de desgracias o desastres. La erudición helenístico-romana coincidía que los oráculos sibilinos circulaban antes de la guerra de Troya y que Homero había sabido por los oráculos sibilinos el futuro del descendiente de Eneas. De hecho, todavía la primera mención de una sibila en la literatura griega es un fragmento de Heráclito (Diels, 92) que no puede ser muy anterior al 500 C." (Momigliano, A., *Dalla Sibilla pagana alla Sibila cristiana: Profezia come storia delle religione,* en *Annali di Pisa,* XVII, 1987, pág. 408).

60 *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica,* Firenze, La Nuova Italia, 1945, pág. 29.

61 Según Lactancio (Inst. Div. I-6) —basado en Varrón— las Sibilas provenían de Persia, como lo mencionara Nicanor en sus gestas de Alejandro Magno y eran consultadas cada vez que una serie de prodigios catastróficos planteaban la necesidad de inquirir sobre el futuro.

62 Bloch, R., *Los prodigios en la Antigüedad clásica,* Bs As, Paidós, 1968, pág. 129.

63 "En una palabra, los romanos no guardan nada, ni sagrado ni profano, con tanto cuidado como los oráculos de la Sibila. Los consultan, por orden del Senado, cuando una revuelta se apodera de la ciudad, cuando en una guerra sobreviene una gran catástrofe o, como muchas veces ha sucedido, cuando se les aparecen grandes prodigios o visiones de difícil interpretación. Estos oráculos, hasta la llamada guerra marsia, permanecieron bajo tierra en el templo de Júpiter Capitolino, en una urna de piedra, vigilados por diez hombres" (IV-62).

64 Bloch, R., *Los prodigios en...,* op. cit., págs. 115/16 y 122/23.

65 Augusto, XXXI.

66 Siniscalco, P., *L'idea dell'eternitá e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi,* en *Studi Romani,* XXV, 1, enero 1977, pág. 5. Es notable cómo la colección cambió su fisonomía después de la segunda guerra púnica. Tras la partida de los etruscos los

libros siguieron siendo una colección sagrada, pero perdieron su carácter etrusco, helenizándose y orientalizándose, sin descartar con ello que los primeros textos hayan Estado escritos en griego y sean consecuencia del contacto del mundo etrusco con la civilización helénica de la Magna Grecia.

67 El pitagorismo logró un éxito considerable en la Magna Grecia donde contactó con las doctrinas de Empédocles y creó importantes centros en Crotona, Metaponte y Tarento, desde donde se trasladó a Roma, favorecida por los treinta mil tarentinos incorporados como rehenes en el 209 a.C. También tenemos información de que ya hacia el 312 a.C., Appio Claudio habría llevado doctrinas pitagóricas a Roma y en su época fue construida una estatua al mítico reformador de Crotona en pleno Foro romano. Cfr. Delatte, L., *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotégene et Sthénidas,* Paris, Droz, 1942 y el más reciente Gorman, P.; *Pitágoras,* Barcelona, Crítica, 1988.

68 Cfr. Carcopino, J., *La basylique pythagoricienne de la Porte Majeure,* Paris, 1927 y también Ferrero, L., *Storia del pitagorismo nel mondo romano,* Torino, 1955.

69 *Tusculanas,* IV- 1/2.

70 Cfr. Cumont, F., *Lux perpetua,* Paris, Geuthner, 1949, esp. págs. 149/52.

71 La teoría cíclica del fuego y del *Eón* como tiempo parece haberse originado en Heráclito (fragm. 52).

72 Cfr. Disandro, C., *Del mythos al logos,* La Plata, Hosteria Volante, 1969, esp. pág. 210.

73 Cfr. Carcopino, J., *Virgile et le mystere de la IV Eglogue,* Paris, L'Artisan du Livre, 1930, pág. 31.

74 Cicerón, *De Republica,*VI-22.

75 Cfr. Carcopino, J., *Virgile...,* op. cit., págs. 31/33.

76 "Los estudios profundizados de A. Festugiere sobre el *Eón* helenístico (en Hermes Trigemisto) como los de E. Benveniste (en su diccionario) sobre la expresión indoeuropea de eternidad, demostraron que la *aeternitas* romana coincide, en toda su complejidad filosófica, con la noción cósmica y vitalista que poseían los griegos" (Cit. Turcan, R., *op. cit.,* pág. 8).

77 Idem, pág. 224.

78 Cfr. Tito Livio, XXIX, 10 y ss. y también las explicaciones de Hubaux, J., *op. cit.,* págs. 101/02.

79 Cfr. Pierart, M., *op. cit.,* pág. 106. Pictor habría sido el primer "historiador" que oficializó las leyendas al incorporarlas a sus *Annali.*

80 Roma contestó a la propaganda oriental con profecías que anticipan la ruina del Oriente y legitiman el poder romano. El tema más significativo de los oráculos de

propaganda fue el del origen troyano de la ciudad de las siete colinas, que se aprecia claramente en los textos contemporáneos a la guerra púnica.

81 Cfr. Zielinski, T., *La Sibylle et la fin de Rome*, en *La Sibylle. Trois essais sur la religión antique et le christianisme*, Paris, Rieber, 1924. Erastótenes ya había medido la superficie terrestre y establecido que el sitio de Troya tuvo lugar en 1194 o 1184 (¿ó 1183?).

82 Cfr. nuestro *La restauración augustea en Virgilio y su obra*, en *VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Bs. As., 1982.

83 *Epítome*, I-8.

84 Cfr. Tito Livio, XXVII-37, quien menciona lluvias de piedras, sangre, rayos, nacimientos de criaturas monstruosas.

85 El poema sigue la forma helénica de una crónica en la que los acontecimientos también se desenvuelven por obra de la Fortuna.

86 Pasos que luego seguirá Silio Itálico con la segunda guerra púnica, en plena época imperial. Cfr. Le Gall, J., *La religion romaine, de l'époque de Caton l'ancien au regne de l'empereur Commode*, Paris, Sedes, 1975, págs. 117/18.

87 Cicerón, *De República*, III-3. Cfr. Polibio, XXXII-9: "ya he dicho que nuestras relaciones empezaron conversando acerca de los libros que me prestaba".

88 Grimal, P., *Le siécle...*, op. cit., pág. 14.

89 Badian, *Roman imperialism in the Late Republic*, Oxford, 1968, pág. 93. Ya demostró que la justificación del Imperio obtenido en una "guerra justa" es anterior a la influencia helénica.

90 Así por ejemplo, construyendo un santuario a la diosa Fortuna Primigenia —primera hija de Júpiter— y fuerza primordial del Universo.

91 Recordemos su denominación como rey por los hispanos.

92 *Pro Arquías*, IX.

93 *Republica*, I-1.

94 Así, por ejemplo, escribe: "en un instante la Fortuna hace cambiar el más noble de los mortales, de modo que del más grande de los reyes pase a ser el más vil de los ancianos" (fragm. 174) o: "decidamos con nuestro valor lo que la Fortuna nos depare; ella, señora del mundo, si es que quiere que sea yo o vosotros el que reine" (fragm. 111).

95 Bignone, E., *Ennio ed Empedocle*, en *Studi del pensiero antico*. Cit. en *Storia...*, t. I, pág. 317.

96 Aquel filósofo que había mostrado la vida cósmica como un inmenso drama eterno, en la infinitud del tiempo, entre la Amistad y la Discordia, en el fragmento 317 que se nos ha conservado de su obra.

97 Tarnassi, J., *Estudios latinos. Los poetas del siglo VI de Roma*, Bs As, 1939, t. I, pág. 218.

98 Idem, t. I, pág. 311.

99 Fustel de Coulanges, N., *Polibio ovvero la Grecia conquistata dai Romani*, Bari, Laterza, 1946, pág. 102.

100 *Flaminino*, XVI.

101 Cfr. el *De Fortuna Romanorum* de Plutarco donde éste demuestra que la base de la dominación romana era la *Fortuna-Tyjé* (XI- 323 E). Pasquali, *op. cit.*, pág. 913, sostiene que de este mismo texto se puede inferir que para Plutarco los acontecimientos históricos han completado su ciclo desde que Roma —eterna— domina todo el mundo.

102 Tito Livio, XXI, 62, 9: "inmoláronse al genio de Roma cinco víctimas mayores". La idea de origen presumiblemente persa —como vimos— es analizada por Varrón, quien diferencia el *genius* individual del universal. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VII, 13. Cfr. Catón, *De re rustica*, 139 y Servio, *Ad Aen*, 2, 351.

103 Tácito, *Annales IV*, 55, los esmirneses "dijeron también que fueron los primeros que edificaron templo a la ciudad de Roma en el consulado de Marco Porcio, cuando verdaderamente era grande el pueblo romano, aunque mucho antes de haber llegado al colmo de su grandeza.

104 Tito Livio, XLIII, 6.

105 Cfr. Figuer, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Orphys, s/f., pág. 222 y Ossner, J., *Quelques reflexions sur Roma aeterna*, en *Revue des Etudes Latines*, 1969, pág. 494. Esta referencia y la del poema de Melynno permitirían sostener que la idea de eternidad de Roma tuvo su origen en la Magna Grecia y más estrictamente en Locres, a fines del siglo III y principios del II a.C. Para el célebre poema *(Himno a Roma)* de Melynnos. Stobée/ Flor. III, VII, 12. Cfr. Bowra, C. M., *Melinno's hymn to Rome*, en *The Journal of Roman Studies*, 1957, págs. 211/28. Según Ossner, J., *op. cit.*, pág. 494 éste sería originario de Locres y el poema debería relacionarse con la moneda del 204 y con la erección del templo a la *Dea Roma* del 191 a.C. También en la generación de Sila : "El imperio del orbe de la tiera, para el cual imperio todas las gentes, los reyes, las naciones conservaron, en parte por la fuerza, en parte por la voluntad... como ya sea por las armas, ya sea por la liberalidad hubiesen sido superados por el pueblo romano" (*Rhet. ad Her.*, IV, IX., 13). Cfr. Fugier, H., *op. cit.*, pág. 216.

106 Polibio, XXXI-16.

107 Para mayores datos véase nuestro *Historia, política y profecía: Roma y los grandes Imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel*, presentado a las *VI Jornadas de Historia de Europa*, Bs. As., setiembre de 1993.

108 Cumont, F., *La fin du monde selon les mages occidentaux*, en *Revue Histoire Religiones*, CIII, 1931, pág. 50 y ss. Señala que las cuatro edades ya eran conocidas en el mundo persa: oro, plata, bronce, hierro y las habrían adoptado de la cosmovisión caldea; aunque ello sea difícil de rastrear. Hesíodo, en su *Erga*, tras narrar el mito de los Crónidas, explica esta cronologización que los modernos dieron en llamar el "mito de las edades" (rastros de él encontramos en la *Politeia* de Platón).

109 La tradición judía considera como autor de todo el libro a un profeta Daniel *(Dios es mi juez)* de la tribu de Sedecías según la afirmación del historiador Flavio Josefo. Esta tesis ha sido muy discutida por los modernos estudios exegéticos que suelen considerar que las dos profecías que hemos citado pertenecen a épocas y autores distintos. Así el libro II —el primero de los textos— habría sido redactado en tiempos antiguos —quizás no más allá del siglo III a.C.— en parte en hebreo y otra en arameo, mientras que, con mayor exactitud, se afirma que la segunda profecía —el capítulo VII—, escrito en arameo, tuvo por autor a un judío ortodoxo del siglo II a.C. que, sumamente preocupado por las persecuciones del monarca seléucida, se dedicó a compilar distintos textos "daniélicos" que circulaban en la Palestina helenizada.

110 Cfr. Daniel, II, 29/46 y VII, 1, 6 y 17/27.

111 Cfr. el sugerente resumen de Swain, J. W., *op. cit.*

112 Idem, pág. 12.

113 *Historias*, I-6.

114 Esta curiosa —y forzada— tesis reaparece en San Agustín en *La Ciudad de Dios*, XVIII- 27, probablemente basándose en Varrón.

115 Veleyo Patercolo, *Historia*, I- 6, 6. El traductor de Veleyo, Leopoldo Agnes (edic. UTET, 1969) considera dicho texto como interpolado. Es muy probable —por otra parte— que Sura haya tomado los datos de la cronología de Ctesias en su *Pérsica* que refiere y utiliza Diodoro Sículo (II-22,2).

116 Alonso Nuñez, J. M., *op. cit.*, pág. 115.

117 Cfr. Besancon, A., *Les adversaires de l'hellenisme a Roma, pendant la periode republicaine*, Paris, Alcan-Payot, 1910.

118 Significativamente denomina su historia de Roma: *Historia* en sentido universal.

119 La doctrina del equilibrio habría sido ya empleada por Panecio para el caso de Esparta según Magariños, A., *Desarrollo de la idea de Roma en su siglo de oro*, Madrid, CSIS, Cauce, 1952, pág. 35. Una opinión similar en Di Sandro, C., *Sentido político de los romanos*, Bs. As., Horizontes del Gral, 1970, pág. 30.

120 Este concepto servirá para justificar el imperialismo romano en muchos autores posteriores.

121 Una primera lectura de su obra produce la impresión de que Polibio no cree en las causas trascendentales, aunque un análisis más cuidadoso nos haría coincidir con José M. Alonso Nuñez cuando afirma que "la causa remota del Estado universal romano es la *Tyjé* (Fortuna) y la inmediata que le sirve, la constitución de los romanos. El concepto habría sido tomado del libro de Demetrio Falero sobre la Fortuna (s/ Bignone, E., *op. cit.*, t. I, pág. 380). Para la presunta irreligiosidad de Polibio véase Alvarez Miranda, A., *La irreligiosidad de Polibio*, en *Emérita*, XXIV, fac. I, esp. págs. 40/42 y nota 1. Su opinión nos parece que fuerza la lectura de las fuentes a favor de una irreligiosidad que no surge de una lectura desprejuiciada. Cfr. por ej. VI-56. También Alonso Nuñez, J. M., *La teoría del Estado universal en Polibio*, Sgo. de Compostela, 1969, pág. 13.

122 Cfr. Pedech, *Le methode historique de Polybe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pág. 336 y ss.

123 Turcan, R., *Roma eternelle et les conceptions greco-romains de l'eternité*, en *Da Roma alla Terza Roma*. Documenti e Studi. Seminario abril 1981, Edic. Scientifiche Italiane, pág. 12.

124 Cfr. Dumezil, G., *Servius et la Fortune*, Paris, 1943, esp. págs. 189/93.

125 Lugaresi, M., *La idea de Roma aeterna. Los historiógrafos griegos y Polibio*, en *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, t. V, 1952, pág. 95.

126 Cr. Fustel de Coulanges, N., *op. cit.*, pág. 138.

127 Polibio se nos aparece, junto con sus contemporáneos Ennio y Posidonio como uno de los artífices del mito de la Roma eterna. Para este tema véase nuestro *La primera Roma. El proceso de formación del mito de Roma*, presentado en la *XI Semana de Estudios Romanos* organizada por la Universidad Católica de Valparaíso, 1989.

128 Según nos refiere Diodoro de Sicilia (II, 1, 37) fué Ctesias de Cnido, quien en su *Historia de los persas* en el siglo IV a.C., comienza su narración histórica con Asiria (el semilegendario rey Nino), para pasar luego a tratar de los medas y como sucesores de éstos, a los persas. Según afirma D. Mendels, *A five empires: a note on a propagandistic topos*, en *American Journal of Philology*, 102, 1981, pág. 334, "el topos de la decadencia y caída de los imperios del este en la literatura griega y romana deriva de Ctesias".

129 Cfr. Cicerón, *De orat*, II - 154.

130 Sabemos que Panecio siempre se interesó por las cuestiones romanas y Cicerón nos cuenta que aquél cita en sus cartas una sentencia de Appio Claudio, su antecesor en algunas de estas ideas.

131 Cfr. Tatakis, B., *Panetius de Rhodes*, Paris, Vrin, 1931, pág. 26.

132 Elorduy, E., *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, t. I, pág. 75.

133 Cfr. Cumont, F., *Lux perpetua*, op. cit., págs. 114/15.

134 Cfr,.Cicerón, *De la naturaleza de los dioses,* II-45.

135 Cfr. Tatakis, B., *op. cit.,* pág. 110.

136 Cabe hacer notar que originariamente *aeternitas* significó simplemente duración, pasando luego a entenderse como inmortalidad. Cfr. Cumont, F., *L'eternité...,* I, pág. 439, nota 3.

137 Dion Casio es muy elocuente cuando sostiene que el Capitolio está predestinado a ser cabeza del mundo "hasta la desaparición del cosmos" (IX), profecía de la Sibila que parece conocer Cicerón, retoma Tertuliano (Apología XXXII, l) y luego también Beda el Venerable.

138 Polibio, XXXIX, 3.

139 El dato nos es conservado por Tito Livio, LI.

140 Hubaux, *op. cit.,* pág. 87, sostiene que el horóscopo de Karthago, basado en las disciplinas augurales caldeas preanunciaba este final. Cfr. Censorinus, *De die natali,* XI, 6.

141 Que fue divulgada por la célebre *Egloga IV* de Virgilio y por la *Oda secular* de Horacio.

142 Cit. Zielinski, T., *La Sybille et la fin de Rome,* en *La Sybille...,* op. cit., pág. 107 y también Plutarco: "Los inteligentes de la Etruria dieron la explicación de que aquel prodigio anunciaba la mudanza y venida de una nueva generación, porque las generaciones habían de ser ocho, diferentes todas entre sí, en el método de vida y en las costumbres, teniendo cada una predefinido por el dios el término de su duración dentro del período del año grande; y cuando una concluye y ha de entrar otra se manifiestan señales extraordinarias en la tierra o en el cielo, en términos que los que se han dado a examinar estas cosas y las conocen, al punto advierten que vienen otros hombres diferentes en sus usos y en su tenor de vida y de que los dioses tienen mayor o menor cuidado que los que les precedían. En todo hay gran novedad cuando se verifica este cambio en las generaciones, y también la ciencia adivinatoria, o aumenta en estimación, acertando en sus pronósticos, porque el genio envía señales claras y seguras, o decae en la otra generación dejada de sí misma, y no pudiendo emplear sino medios oscuros y sombríos para conjeturar lo futuro", *Sila,* VII- 7 y ss.

143 El número de años podía deducirse de los doce buitres que se aparecieron al fundador. Censorinus, *De die natali,* XVII, 15, en un fragmento del augur Vettius que trasmitió Varrón *(Antiquitates)* afirma: "debo decir como lo muestran los historiadores respecto de los augurios de Rómulo acerca de la fundación de la ciudad que se le aparecieron doce buitres, por lo que el pueblo romano permanecería sano y salvo ciento veinte años *(pero)* alcanzará mil doscientos años". Cit. Magotteaux, E., *L'augure des douze vautours,* en *L' Antiquité Clasique,* XXV, 1956, pág. 106. Conceptos similares encontramos en Cicerón, Salustio, Séneca y Floro entre otros.

144 Hubaux, *op. cit.*, estudió detalladamente estas profecías y sus manifestaciones críticas. Como veremos más adelante el tema reaparece en época de Augusto y ha sido estudiado por Carcopino, *Virgile et le mystere...*, op. cit.

145 Tito Livio, V, 25.

146 Turcan, R., *op. cit.*, págs. 8/9.

147 Floro, *Epítome*, I, 7, 8.

148 Hubaux, J., *op. cit.*, pág. 50. Cfr. Tito Livio, V, 52.

149 Cfr. Cicerón, *De fin*, IV-28,79.

150 Cfr. Bignone, E., *op. cit.*, t. I, p. 393.

151 "Ciudad de hombres y dioses" y no sólo de "sabios", según la definición cosmopolita de Isócrates. Cfr. Cicerón, *De Republica*, I- 21, 34.

152 Tatakis, B., *op. cit.*, pág. 29.

153 Bauzá, H., *Roma: síntesis*, pág. 145.

154 D. Laercio, VII- 101.

155 Según Cumont, F., *Lux perpetua*, op. cit., pág. 162, nota 4, sería el intermediario obligado entre Platón y Cicerón, afirmando que "todo era una gran ciudad, de la que eran ciudadanos dioses y hombres en un todo compacto y cognoscible" y luego justificó la deificación del monarca, común en el mundo helenístico de su época, sugiriéndola a los romanos. "Si los héroes muertos retornaban a Dios, uniéndose a la esencia divina, también los héroes vivientes se podían considerar como enviados de la providencia, o sea de la 'eterna e inmortal naturaleza del universo' como 'salvadores de la comunidad del género humano'". Barker, E., *La concezione romana del Impero*, Bari, Laterza, 1938, págs. 11/12.

156 Cfr. la descripción en Plutarco, *Vidas paralelas*, *Paulo Emilio*, XXXII-XXXIV.

157 Cfr. Vogt, J., *Orbis romanus*, Freiburg-Basel, 1960. En relativo disenso Cendraux-Tondrieu, *El culte des souverains*, Paris, Desclée, 1959, pág. 404.

158 Carcopino ha escrito una importante obra para demostrar que la ideología imperial romana tuvo su origen en Sila, *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris, L'Artisan du Livre, 1942.

159 Cfr. Tondrieu, J., *Le point culminant du culte des souverains*, en *Les Etudes Classiques*, XV, 2, abril 1947, pág. 108, nota 8.

160 Cfr. Bayet, Jean, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, Payot, 1971, pág. 308.

161 Cfr. Cicerón, *De República*, I- 12 en que escribe: "honraba a Escipión como a un dios en el campo de batalla".

162 Cendraux-Tondrieu, *op. cit.*, pág. 274.

163 Cfr. nuestro*Terra et Urbs...*, op. cit., págs. 127/47.

164 Cfr. Zwaenepoel, A., *L'inspiration religieuse de l'imperialisme romain*, en *L'Antiquité classique*, 18, 1949, pág. 5/23.

165 *Púnica*, XVI, 75/77.

166 *El imperio romano*, Bari-Roma, 1973, I, pág. 72.

167 Cfr. igualmente Gagé, J., *Le "Templum Urbis" et les origines de l'idée de "Renovatio"*, en *Melanges Cumont*, Bruxelles, 1936.

168 El término "patriotismo" es un neologismo aparecido hacia 1750, cargado de nociones estrictamente modernas; significa "amor a la patria" y se aplica mal a los sentimientos del concepto antiguo de patria, que designaba sobre todo a la ciudad *(polis-civitas)* como institución más que al sentido moderno de patria, entendido como Estado territorial según demuestra Bonjour, M., *Terre Natale. Etudes sur le composante affective du patriotisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1975. F. Paschoud, *Roma aeterna*, Paris, págs. 11/13 y notas 16/17, señala que hacia el siglo I a.C. la mayoría de los ciudadanos romanos tenían dos patrias: una natural, su lugar de origen y otra política y jurídica: Roma. Cfr. Cicerón, *Leyes*, II, 3/5.

169 Recordemos, por otra parte, que el hombre antiguo identificaba la posesión del nombre con la posesión de la cosa en sí.

170 *Op. cit.*, p. 35.

171 D. Mendels, *op. cit.*, concluye que el *topos* de los cuatro imperios del este y Roma como quinto imperio surge en la última mitad del primer siglo a.C. en la literatura griega y romana, y después fue usado indistintamente por aliados y enemigos de Roma, en diferentes interpretaciones sobre el imperio.

172 Tácito, *Historias*, V, 8/9.

173 Cfr. con la *Eneida* de Virgilio o el *Elogio a Roma* de Arístides, que son más que elocuentes para este tema.

174 Amiotti, Gabriella, *Gli oracoli sibillini e il motivo del re d'Asia nella lotta contro Roma*, en *Contributi dell'Istituto di Storia Antica del Sacro Cuore*, VIII, Milán, 1982, pág. 24, sostiene que "la presencia de un tema oracular de matriz oriental, anunciando la venida de un rey vindicador del Asia *(existía)* ya en el siglo V a.C.", directamente vinculado al ambiente mesiánico zelote de la Palestina en plena atmósfera de las sublevaciones antirromanas.

175 Así por ejemplo, el oráculo de Hystaspes, que fue incorporado por Lactancio en sus *Instituciones divinas.*

176 Cfr. Dennefeld, L., *Le messianisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

177 Cfr. Pavan, Massimiliano, *Le profezie di Daniele e il destino di Roma negli scrittori latini cristiani dopo Costantino*, en *Da Roma alla Terza Roma*,1986, pág. 293, nota 8.

178 Magariños, A., *op. cit.*, pág. 132.

179 Siles Salinas, J., *Roma: La Ciudad Eterna y el Imperio*, en *MIKAEL.*

180 Altheim, F., *La religion romaine antique*, Paris, 1955, pág. 84.

181 Suetonio, *Los doce Césares, César*, VI.

182 Cfr. Bayet, J., *Croyances...*, op. cit., esp. pág. 309.

183 *El culte des souverains*, Paris, Desclée, 1959, pág. 286.

184 Por éste se entendía no solamente el mando político y fundamentalmente militar sino un "poder de esencia mágico-religiosa que permitía convertirse, gracias a los auspicios, en interlocutor privilegiado de los poderes divinos", Turcan, R., *Le culte impérial au III siécle*, en *A.N.D.R.W.*, 1972, II, 16.2., págs. 999/1000.

185 Cfr. Plutarco, *César*, LXIV: "todos estaban dispuestos a decretar que se titulara rey de todas las provincias fuera de Italia, y fuera de ella llevara la diadema por tierra y por mar". Cfr. Plutarco, LVIII.

186 "Nuestros padres titulaban de augustas a las cosas santas y augustos eran los templos consagrados, según los ritos, por la mano del sacerdote", Ovidio, *Fastos*, I, 609 y ss.

187 Tácito, *Annales*, I, 1.

188 "Es con Júpiter con quien César comparte su nombre", Ovidio, *Fastos*, I, 608.

189 Dion Casio, I, III, 17.

190 Cfr. Suetonio, *Augusto*, V, 145 y Dion Cassio, LV, 8, 6/7.

191 "Un poder de individualismo misterioso *(mana)*, que da al *imperium* una sacralidad a la vez personal y colectiva que, más allá de toda exteriorización religiosa, asegura la radiación mística de mandato dichoso", Bayet, J., *Croyances...*, op. cit., pág. 333.

192 Esta divinización del monarca se originó en el Egipto de los faraones y fue revitalizada por Alejandro Magno. Del Egipto tolemaico parecen haberlo tomado los romanos en el siglo I.

193 Grenier, A., *El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte*, México, U.T.H.E.A., 1961, pág. 336.

194 Homo, L., *Augusto*, Barcelona, Destino, 1949, págs. 1611/662.

195 Cfr. la cita en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 27 y también las apreciaciones de Nicoletti, M., *Trascendenza e potere...*, op. cit., págs. 180/82.

196 Homo, L., *op. cit.*, pág. 163.

197 Cfr. la importante diferenciación que realiza este autor entre *auctoritas* entendida como saber socialmente reconocido y *potestas*, entendida como poder ordenado o constituido. Una excelente explicación de esta teoría en Domingo, R., *Teoría de la auctoritas*, Pamplona, EUNSA, 1987.

198 Domingo, R., *op. cit.*, pág. 79.

199 Cfr. Zwaenepoel, A., *op. cit.*, págs. 5/23.

200 Ovidio, *Fastos*, IV, 857.

201 Idem, II, 683.

202 "La superstición, que en cualquier otro pueblo es reprensible, aquí es la que sostiene el imperio romano", Polibio, VI, 56.

203 *Hechos y dichos memorables*, I, 8.

204 Grimal, P., *El siglo de Augusto*, Bs. As., EUDEBA, 1960, pág. 67.

205 Cfr. nuestro *La restauración augustea*, y, entre la profusa y contradictoria bibliografía, sobre el tema: Michel, A., *Virgile et la politique imperiale; ¿un courtisan ou un philosophe?*, en Bardon, H., *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste a Hadrien*, Paris, Les Belles Lettres, 1968; Jeanmarie, H., *Le messianisme de Virgile*, Paris, 1930 y particularmente André, J. M., *Mécéne. Esssai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

206 Cabe señalar como bien aclara A. Guillemin, que en el centro del mismo se encuentra representada *tellus*, la Madre-tierra.

207 Grimal, P., *El siglo de Augusto*, op. cit., pág. 68.

208 Catalano, P., *op. cit.*, págs. 546/47.

209 Servio recuerda que el poema de Virgilio fue titulado "por los antiguos", no *Eneida*, sino "la empresa del pueblo romano" *(res gesta populi romani)*. Cit. Bignone, E., *op. cit.*, I, p. 137.

210 Bellesort, A., *Virgilio. Su obra y su tiempo*, Madrid, Tecnos, 1965, pág. 180.

211 Perret, J., *op. cit.*, pág. 53.

212 Los antecedentes divinos de su propia familia que ya vimos enaltecidos por César y cantados en la Eneida parecen basarse en una obra de Varrón llamada *De familiis*

Troainis —hoy lamentablemente perdida— en que éste, con su precisión filológica, analizaba los ancestros patricios romanos vinculándolos a antepasados troyanos. Entre ellos ocupaba un papel destacado la familia *Iulia.* La referencia en Bauzá, H., *Mito e historia en la "leyenda" de Eneas,* op. cit., pág. 415.

213 Algunos autores interpretan estos mismos párrafos, no en el sentido de eternidad, sino de un nuevo período de doce veces treinta años. Por ejemplo Magotteaux, E., *L'augure des douze vautours,* en *L'Antiquité Classique,* XXV, 1956, pág. 110, también Sordi, M., *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia,* en *A.N.D.R.W.*, 1972, pág. 782.

214 *Bucólicas,* I, 7/8.

215 Haecker, T., *Virgilio, padre de Occidente,* Bs. As., Ghersi, 1979, pág. 107.

216 La Penna, A., *Virgilio. Los hombres de la historia,* Bs. As., C.E.A.L., 1977, n. 81, págs. 384/85.

217 Grimal, P., *El siglo de Augusto,* op. cit., pág. 67.

218 Véase la descripción de Plutarco: "Los augures etruscos explicaron que aquel prodigio anunciaba el cambio y la venida de una nueva generación porque las generaciones habían de ser ocho, todas diferentes entre sí en las costumbres, teniendo cada una prefijado por el dios el término de su duración dentro del período del Año Grande; y cuando una concluye y ha de entrar otra, se manifiestan señales extraordinarias en la tierra o en el cielo, de manera tal que los que se dedican a examinar estas cosas y las conocen, advierten que vienen otros hombres, diferentes en sus usos y tenor de vida y a quienes los dioses tienen mayor o menor cuidado que de los que les precedían. Cuando se verifica este cambio en las generaciones se producen grandes cambios en todo, y también la ciencia adivinatoria, o aumenta en estimación, al acertar en sus pronósticos, porque el genio le envía señales claras y seguras, o decae en la otra generación, abandonada a sí misma, y sin poder emplear sino medios oscuros y sombríos para conjeturar el futuro". Plutarco, *Sila,* VII, 4. Cfr. Sordi, M., *op. cit.*, pág. 785 y ss.

219 El astrólogo oficial Nigidio Fígulo —contemporáneo y amigo de Cicerón— pronosticó, cuando el cruce del Rubicón por César, en el 49 a.C.

220 Otros 365 años.

221 De Saturno; la *metácosmesis* de los neopitagóricos, en el contexto del gran drama cósmico que era la Historia humana. Esta *renovatio* que superaba las angustias apocalípticas fue el tema que retomó el poeta Virgilio y dio sustento a la mística del proyecto político-cultural de Augusto.

222 Es fácil comprender que los autores cristianos de fines de la Antigüedad y comienzos del mundo medieval hayan estimado que Virgilio anticipaba la llegada del Salvador y Mesías esperado y aunque Virgilio obviamente no haya pensado en Jesús la apreciación no es tan descabellada como parece a primera vista. Cfr. Car-

copino, J., *Virgile et le mystére...* y también Comparetti, D., *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze, la Nuova Italia, 1937.

223 Cfr. Carcopino, J., *Virgile et le mysteres...*, op. cit.

224 "El tendrá la vida de los dioses y verá a los héroes mezclados entre los dioses, y él, a su vez será visto por ellos. Y gobernará el orbe, pacificado por las virtudes de su padre...".

225 Es importante la acotación de Mastino cuando observa cómo "las fuentes confirman con múltiples testimonios que la espera mesiánica de un nuevo Alejandro Magno debía estar notablemente difundida entre los humildes y no solamente en el Oriente", Mastino, A., *Orbis, Kosmos, Oikoimene*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, III, pág. 66.

226 Cfr. Hubaux, J., *op. cit.*, pág. 32.

227 Cit. Grenier, A., *op. cit.*, págs. 291/95.

228 Cfr. Hubaux, J., *op. cit.*, págs. 127/28. Resulta de interés recordar que los anteriores Juegos tuvieron lugar en el 146 a.C. y que ya César había calculado realizarlos, pero no "llegaron" los "signos propicios" que esperaba, aunque se intentó interpretar como tales la aparición de un cometa en el 43 a.C. considerado el anuncio del final del IX *saeculum* etrusco. Frustrado el intento de César, la reaparición del cometa en el 17 permitió a Augusto la solemne realización de los mismos. Cfr. Grenier, A., *op. cit.*, págs. 291/95 y Sordi, M., *L'idea de crisi e...*, op. cit., 1972, pág. 785 y ss.

229 Bardon, H., *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste a Hadrien*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pág. 75 y nuestro *La restauración augustea en Virgilio y su obra*, op. cit.

230 Grimal, P., *El siglo de Augusto*, op. cit., págs. 87 y 90.

231 Cfr . Zanker, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992, págs. 201/80.

232 *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig, 1905, II, pág. 46/60. Cit. Toynbee, A., *Estudio de la Historia*, Bs. As, Emecé, 1957, VII-I, pág. 74, nota 1.

233 *Ancient Greek Inscriptiones in the British Museum*, parte IV, secc. I, 94, Oxford, 1893, págs. 63/64. Cit. Toynbee, A., *op. cit.*, VII-I, pág. 74, nota 1.

234 Cfr. Cendraux-Tondriau, *op. cit.*, pág. 332.

235 Ossner, J. Ph., *op. cit.*, págs. 494/95.

236 Según menciona Dion Casio LI, 20. También Suetonio, *Augusto*, LII y Tácito, *Annales*, XXXVII.

237 *Carmina*, IV, 5, 32.

238 La referencia en Etiene, R., *Le culte imperiel dans la Peninsula Iberique d'Auguste a Dioclétien*, Paris, 1958, pág. 408.

239 Peterson, E., *Cristo como imperator*, en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, pág. 67. Cfr. Domingo, R., *op. cit.*

240 Gagé, J., *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., 163.

241 A ello ayudó, sin lugar a dudas, la identificación que el hombre antiguo realizaba de la patria con un persona, otorgándole sentimientos y actitudes propias de ésta.

242 Séneca, *De clementia*, I, 5, 1.

243 Cendraux- Tondriau, *op. cit.*, pág. 403.

244 Cumont, F., *La eternité...*, op. cit., págs. 436/37.

245 Brehier, L., *Les supervivances du culte impériel*, Paris, A. Piccard, 1920, pág. 73.

246 Cfr. Cumont, F., *La fin du monde selon les mages occidentaux...*, op. cit., pág. 65.

247 Este tema del "culto al fuego" como símbolo del "culto al emperador" permite entender con mayor racionalidad "ese gran malentendido" que fue la persecución de los cristianos por Roma, ya que éstos consideraban que los romanos adoraban al emperador como si fuera una divinidad en la tierra (influencia oriental judía), mientras que los romanos no podían tolerar que alguien se negase a reconocer al emperador como símbolo del Estado, ya que ello implicaba subvertir el mismo, o como decían las acusaciones romanas "crear otro Estado dentro del Estado romano". Para las múltiples discusiones sobre este punto son de interés, entre muchísima bibliografía, los estudios recientes de Sordi, M., *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, Encuentro, 1988 y Siniscalco, P., *Il camino di Cristo nell'Impero Romano*, Bari, Laterza, 1987.

248 La idea parece provenir de Alejandro cuando se hizo proclamar el *Neos Dionysos*. Así lo aseveran Cendraux-Tondriau, *op. cit.*, pág. 336.

249 Hubaux, J., *op. cit.*, pág. 120.

250 Floro, *Epítome*, IV, 12.

251 Cit. Suetonio, *Augusto*, XCVIII.

252 Cfr. Piganiol, A., *Historia de Roma*, Bs. As., EUDEBA, 1961, págs. 219/20.

253 Turcan, R., *Rome eternelle...*, op. cit., pág. 8.

254 Bauzá, H., *Roma, síntesis...*, op. cit., pág. 155.

255 Ossner advierte sobre el peligro de "atribuir al desarrollo de la mística de eternidad bajo Augusto un carácter de una fuerza conciente dictada por los imperativos del programa de restauración moral y religiosa" (*op. cit.*, pág. 492). Nosotros creemos que de similar manera debe advertirse sobre el peligro opuesto de negar a Augusto un "proyecto político-religioso-cultural de restauración", que puede apre-

ciarse mediante un simple acercamiento a los hechos. Cfr. nuestro *La restauración augustea en Virgilio*, op. cit., pág. 256. Una antigua inscripción, datada en el 32 a.C. "Prudente Tiberio César Augusto nacido bajo el eterno nombre romano" parece ratificar esta opinión. I.L.S., edic. Dessau. Cit. Oroz, J., *La Romanidad de San Agustín*, en *Estudios Clásicos*, 78, noviembre 1976, pág. 356, nota 12.

256 Interesantes observaciones sobre el tema en Campolunghi, M., *Urbs Aeterna. Una ricerca sui testi giuridichi*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, III, págs. 229/30.

257 Campolunghi, M., *op. cit.*

258 Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, págs. 217/18.

259 Kantoworowicz, E., *Los dos cuerpos del Rey*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 468.

260 Paladini, M., *L'aspetto dell'imperatore-dio presso i romani*, en *Contributi di Filologia Classica*, Univ. del Sacro Cuore, Milano, I, págs. 64/65.

261 Cfr. Moore, F. G., *On Urbs Aeterna and Urbs Sacra*, en *T.A.Ph.A.*, 25, 1984, págs. 56/57.

262 Cfr. Charlestown, M., *Providentia and Aeternitas*, en *Harvard Theological Review*, 29, 1936, págs. 110 y 123/24.

263 Tácito, *Annales*, III, 6.

264 Moore, F. G., *op. cit.*, pág. 47, nota 1. Campolunghi pretende en cambio que la expresión *urbs aeterna* es tardía y casi se concentra en el período 364-458 (*op. cit.*, pág. 170).

265 *Suppl. Epig. Graeca* IV, 516. Cit. Charlestown, M., *op. cit.*, pág. 113.

266 Cfr. *Acta Frat. Arvales* [Henzen]. LXXXI y Suetonio, *Nerón*, XI: "en los que celebró juegos por la eternidad del imperio, a los que llamó Grandes Juegos".

267 *Historia natural*, XXVII, 3.

268 Idem, III, 5, 39.

269 Al referirse a la realización de los juegos juveniles "celebró por la eternidad del Imperio", Suetonio, *Nerón*, 30.

270 Cfr. Toynbee, A., *Estudio de la historia...*, op. cit., VII, I, pág. 35.

271 Cfr. Cumont, F., *L'eternité...*, op. cit., pág. 438.

272 Plinio, tras referirse a "los sacrificios por la eternidad del Imperio y por la salud de los ciudadanos, y más por la de los príncipes, por su causa y por la perpetuidad del imperio" señala que "si hay en alguna parte ramas de tronco antiguo, si hay reliquias de aquella primera nobleza, esta abraza, favorece y saca a la luz para que gobiernen la república...", *Panegírico*, LXVII, 3.

273 Cfr. Cumont F., *L'eternité...*, op. cit., pág. 438 y Pratt, K., *Rome as eternal*, en *Journal of History of Ideas*, 1965, XXVI.

274 Cfr. Mastino, A., *op. cit.*, pág. 79.

275 *Epigramas*, XII, 8, 1.

276 No debe descartarse esta influencia en la construcción del templo y especialmente en la oficialización de la *aeternitas* de Roma, vinculada a un nuevo *saeculum* y a una re-fundación *(renovatio)* al estilo augusteo.

277 Algunos autores sostienen que es la primera vez que se usa este adjetivo en una inscripción oficial en un templo e inclusive —como Gagé en *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., pág. 153— que es la primera vez que se oficializa este culto.

278 Cfr. Charlestown, M., *op. cit.*, pág. 130 y también Lugli, G., *Roma aeterna e il culto sulla Velia*, en *Accademia Nazionale dei Lincei,* Quaderni 11, CCCXLVI, 1949, pág. 5.

279 Gagé, *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., pág. 177, al parafrasear a Reitzenstein en el sentido de que "el *aión* es el dios de Roma" señala que este concepto representa necesariamente la noción de eternidad y agrega que "*aión* se traduce en latín por dos términos: *aeternitas* o *saeculum* y *aeternitas* en su sentido bipolar de cósmico y político". Cfr. San Agustín, *Enarratione in Psalmum*, LXXXIX, 3 y CXXX, 15.

280 Cit. Barrow, R., *Los romanos*, México, F.C.E., 1970.

281 Cit. Toynbee A., *Estudio de la historia...*, op. cit., VII-I, págs. 35/36.

282 Cfr. Methy, N., *Reflexions sur le theme de la divinité de Rome: A propos de L'Eloge de Rome d'Aelius Aristide*, en *Latomus*, III, 1991, págs. 664/65.

283 La *Fortuna Urbis* pasa a ser la *Fortuna orbis romanum.*

284 Cumont, F., *L'eternité...*, op. cit., págs. 449/50.

285 Idem, pág. 449.

286 Cfr. Goukowsky, P., *Esssai sur les origines du mythe d'Alexandre*, Nancy, 1978, 2 vol.; Sordi, M., *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, Jaca Book, 1984 y Frugoni, Ch., *La fortuna di Alesssandro Magno dall'antichitá al medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

287 Cfr. Alfoldy, A., *Die Geburt der Kaiserlichen Bidsymbolik*, en *Museum Helveticum*, 7, 1, 1950.

288 También podríamos interrogarnos con Turcan si el intento ecuménico de reforma religiosa sincretista de Alejandro Severo no consistió en "polarizar sobre la Roma *aeterna*" todas estas aspiraciones vigentes en su época, Turcan, R., *Le culte...*, op. cit., p. 1070.

289 Cumont menciona, de la recopilación numismática de Cohen, S. Severo, Caracalla y Geta (nº 5), Julia, S. Severo y Caracalla (nº 1/2), S. Severo y Caracalla (nº 1), Filipo

padre (nº 12) y Filipo hijo (nº 6) incorporando como habitual un texto ambiguo de posible doble interpretación al permitir la identificación del poder imperial del soberano con la del territorio: *Pro aeternitate et saluti imp. Caesaris L. Septimi Severi.* Cumont, F., *L'eternité...*, op. cit., pág. 437.

290 Recopilación numismática de Cohen. Commodo nº 332.

291 S. Severo n°s 387 a 391, Caracalla n°s 341 y 342, Geta nº 186.

292 S. Severo n°s 241 y 536.

293 Gallieno nº 117, Majencio nº 31.

294 Caracalla, S. Severo, Julia nº 1, Caracalla y Geta nº 127.

295 Cfr. Mastino, A., *op. cit.*, págs. 88/89.

296 Cumont, F., *L'eternité...*, op. cit., Lugli por su parte sostiene que esta teoría de la eternidad de la urbe habría sido introducida bajo Nerón (en contra de la tesis de Gagé citada) y sirvió como inspiración para la construcción de la *Domus Aurea.* A su vez reafirma su tesis al sostener que el discutido Coloso neroneano llevaba en su brazo derecho un timón como símbolo de la eternidad de la ciudad eterna, uniéndolo al culto de la *Fortuna Urbis (Tyché)*, que fue transferida del templo de Venus al Coloso. *Roma aeterna e il culto sulla Velia*, en *Accademie Nazionale dei Lincei*, Quaderni 11, CCCXLVI, 1949, pág. 5 y 7.

297 Esta teoría penetrará profundamente en la concepción imperial de Bizancio que considerará al emperador *Victior omnium gentium* o *cosmocrator* reservando para Dios el título de *pantocrator.* Cfr. D'Ors, Alvaro, *Tres temas de la guerra antigua*, en *Arbor*, 20, marzo-abril 1947, esp. pág. 197.

298 Gagé, J., *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., pág. 169.

299 Cfr. Mastino, A., *op. cit.*, págs. 91/92.

300 Turcan, Robert, *Le culte...*, op. cit., pág. 1071.

301 Bauzá, H., *Roma: síntesis...*, op. cit., págs. 155/56.

302 Turcan, R., *Le culte...*, op. cit., págs. 1064/65.

303 Cfr. Moore, F. G., *op. cit.*, págs. 38/39.

304 Gagé, J., *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., pág. 169.

305 Cfr. Panegírico Latino VII del 307, pronunciado en las Galias en honor a Constantino y Gagé, J., *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., pág. 181.

306 Podemos comprobarlo en las monedas: Dioclesiano CIL, V, 2817, Dioclesiano y Maximino CIL, VIII, 4764 y Maximino CIL, VI, 1126.

307 Cfr. Gagé, J., *Le "Templum Urbis"...*, op. cit., pág. 173.

308 Tal la tesis de Sordi, *Los cristianos y el Imperio Romano*, pág. 98.

309 Luego convertida sintomáticamente en Santa María Maggiore, la catedral de Roma.

310 Cfr. Lugli, G., *op. cit.*, pág. 13.

311 El orientalista Cumont no duda de que la asociación de las ideas de sol *(Helios)* y de eternidad es de origen sirio donde un mismo término *olmo* significa *aevum* y *mundus*, de manera tal que el título de la divinidad también podía ser traducido como "señor del mundo" o "señor de la eternidad". *L'eternité...*, op. cit., pág. 450. Esta identificación se produjo, como es sabido, durante la dinastía de los Severo.

312 Cfr. *Optato*, apendix VIII.

313 Cfr. León I, *Epístola LXIII.*

314 Cfr. Battifol, P., *L'Eglise et le survivances du culte imperial*, op. cit., pág. 25.

315 Ammiano, *Historia del imperio romano*, XV-1, 3: "embriagado por estas adulaciones llegó a creerse Constancio superior a la condición humana, cegándose hasta el punto de atribuirse él mismo la eternidad". Amiano Marcelino hace referencia a la Roma *aeterna* en varias oportunidades. Cfr. XIV, 6,1; XV, 7, 1; XV, 7, 10 y XVI, 10. 4.

316 Cit. Gonzague de Reynold, *La formación de Europa. El Imperio Romano*, Madrid, Pegaso, 1947, págs. 242/43.

317 III- 130/81. Cit. Homo, L., *De la Rome paienne a la Rome chretienne*, Paris, Laffont, 1950, págs. 255/56.

318 *Carmen I*, 160/63.

319 De Francisci, Pietro, *Arcana Imperii*, Milano, Giuffrè, 1948, III, II, pág. 164.

320 Cit. Lamotte, J., *Le Mythe de Rome, "Ville Eternelle" et saint Augustin*, en *Agustiniana*, 11, 1961, pág. 237.

321 Paschoud, F., *Roma aeterna*, Inst. Suisse de Rome, 1967, pág. 153.

322 Rutilio Namaciano, *Itinerarium*, V-43.

323 Lugli, G., *op. cit.*, pág. 3.

324 "Para que tú no ignores los tiempos que Roma la Ciudad Eterna pasó bajo los reyes y bajo la autoridad del Senado, yo redacté estos Fastos" (2-3) ; "tu sabrás el número de años transcurridos desde la Fundación de la Ciudad Eterna" (II, 3) y "a medida que tu desarrollarás, Próculus, la suerte de los tiempos desde Quirinus, primer rey de la Ciudad Eterna" (III, 1/2); hacia el 390 en la crónica del historiador Ammiano Marcelino, XIV-6,1; XV-7 ; XVI-10, 14; "poco después por la providencia

del ser supremo que elevó a Roma de su cuna y garantizó su eternidad (XIX, 10); XXIII-3, 3; XXVI-3, 1; XXVIII-1, 1; I-56 y XXIX-6, 17, en la epístola 78 de Símmaco, prefecto en el 384 y cónsul en el 391: I-I-12; III-55; IX-129; X-34; X-38; X-57; X-60; X-6,1 y X-77.

325 Const. del 364 de Valentiniano I y Valente XIV-2; XXII-1; XV-1; del 365 XI-2 ; XIV-6, 3; del 389 de Valentiniano II, Teodosio I y Arcadio I-3 ; IV-6 y VI-10; del 396 de Arcadio y Honorio XIV-3, 19; del 397 II-3 ; del 423 de Teodosio VI-11 y del 424 XV-5, 4. Cit. Moore, F. G., *op. cit.*, págs. 35/39.

326 Bartnik, G., *L'interpretation theologique de la crise de l'Empire romain par Leon le Grand*, en *Revue de Historie ecclesiastique*, 1968, LXIII, 3/4, págs. 750/51.

327 Themistio, Or. XVII, 213.

328 Paschoud, F., *op. cit.*, pág. 167.

329 Orlandis, J., *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid, Rialp, 1988, pág. 52.

330 Oroz Reta, J., *La Romanidad de San Agustín*, en *Estudios Clásicos*, 78, noviembre 1976, pág. 368.

CAPITULO IV

LA CRISTIANIZACION DEL MITO

EL CAMBIO ESPIRITUAL DEL MITO

El pasaje —*traslatio*— de la idea de Roma de la Antigüedad a la llamada *Nea Roma* fue el resultado de un largo, complejo y poco aclarado proceso, que trataremos de exponer en este capítulo.

Al introducirnos en el análisis del tema que nos ocupa podemos observar nítidamente cómo el surgimiento del cristianismo y su integración a la Romanidad, a través de las medidas adoptadas por los emperadores Constantino y Teodosio, modificaron de manera significativa las características del mito de Roma, pero no alteraron sus aspectos sustanciales. Dicho de otra forma, se cambió el espíritu, pero el mito conservó sus antiguas formas.

Los interrogantes y las reflexiones que la presencia y la potencia de Roma engendraron en los teólogos cristianos —a la manera de Polibio varios siglos antes— produjeron dos respuestas diferentes: una escatológica —de raíz judía—, que consideró a Roma como la "bestia del Apokalipsis", y otra providencialista —más vinculada al helenismo—, que defendió la "misión providencial del Imperio romano para favorecer la rápida propagación del cristianismo". Entre ambas floreció una posición intermedia,

defendida por San Agustín que, sin desmerecer el papel que le cabía a Roma, se negaba a aceptar la dependencia política que implicaba un providencialismo excesivo. En la primera ubicaremos a Tertuliano, Hipólito, Lactancio, San Cirilo de Jerusalén, San Ambrosio y San Jerónimo, mientras que en la segunda mencionaremos a Melitón de Sardes, Ireneo, Orígenes y Eusebio de Cesarea, entre los de mayor importancia.

Entre el siglo II y el V de nuestra era se fue elaborando una "ideología" que integraba al cristianismo en la Romanidad, según la estructura de la mentalidad pactista romana que interpretaba que si "Roma protegía a la Iglesia, Dios protegería a Roma". Esta, al recoger la herencia de la Antigüedad, terminó aceptando, incorporando y fortaleciendo el mito de Roma y, consecuentemente, el Imperio que se sustentaba sobre estas bases mítico-místicas. El cristianismo se convirtió en la nueva mística política, fundamentada en una elaborada "teología política"[1] que permitió la subsistencia del Imperio romano, después de haberle ayudado a superar la profunda crisis iniciada en el siglo III.

Antes de analizar cuidadosamente cómo se fue elaborando esta concepción, fijemos las grandes líneas de la misma, que sintetiza admirablemente Di Salvo al exponer que "la concepción cristiana... significa un profundo trabajo y una continua metamorfosis por modificar la posición del poder imperial ante la nueva religión y por las victorias militares, pasando —después de las actitudes de abierta hostilidad contra el Estado durante las persecuciones (típico el ejemplo del Apocalipsis de San Juan o de los escritos de Hipólito de Roma)— a la elaboración de una verdadera teología política, seguida de la nueva dirección constantiniana en materia de fe". Teología que, retomando el *do ut des* del paganismo, persiste —con varias esfumaciones, más precisamente en Eusebio de Cesarea, San Ambrosio, Prudencio, más cautamente en Jerónimo— en una suerte de sacralización del Imperio, preparada por medio de la *pax romana*, de la llegada del cristianismo; y que asegura una eternidad relativa —parecida a la del mundo— y dará su apoyo al triunfo de la ortodoxia cristiana sobre el paganismo y sobre varias herejías. También en el campo cristiano, la ocupación de Roma del 410 (y la posterior invasión de Geiserico en el 455) señala el final de esta teología demasiado optimista, provocando la reacción, por otra parte quizás aislada, de San Agustín, que condena el imperialismo romano y afirma, el primero entre los pensadores antiguos, la exigencia de la separación entre la esfera espiritual y la temporal. "Una última evolución, debida a la falta de respuesta de la compleja ideología agustiniana a la cultura y a los sentimientos de la época, fue operada por el papa León Magno; el pensamiento cristiano se convierte, o mejor dicho retorna al mito de la *Roma aeterna* —regenerada por la sangre de los apóstoles que triunfaron

de la muerte-mito que viene a ser legado indisolublemente al primado de Pedro, por razones religiosas, pero ahora también políticas, mientras el emperador es considerado como vicario de Cristo, con consejo del cual gobierna la humanidad entera. Tal concepción, fácilmente accesible, triunfa sobre todas las demás permanece inalterada durante toda la Edad Media, intentando salvar, si no el Imperio romano —condenado por una serie de crisis que, por lo demás, escapan a la comprensión de los contemporáneos— al menos la ideología patriótica de la eternidad de Roma"[2].

Comencemos esta exposición detallada estableciendo una fecha que nos permita hilar ordenadamente los acontecimientos. El 27 de febrero del 380 el emperador Teodosio promulgó el edicto *Cunctos populos* o de Tesalónica, por el cual convertía al cristianismo en la religión oficial de Roma, otorgándole la mística nueva que precisaba el decadente Imperio. En uno de los párrafos del mencionado documento expresaba: "Todos nuestros pueblos deben unirse a la fe transmitida a los romanos por el apóstol Pedro". Este hecho motivó que la Roma pagana que había sido condenada no pereciera —como aclara San Agustín[3]— pues de sus ruinas nacía una nueva Roma renovada, diríamos bautizada, que acentuaría el concepto de la eternidad de Roma, identificándolo con la perpetuidad de la Iglesia de Cristo. Casi paralelamente, y en medio de las discusiones de prelación con la iglesia constantinopolitana y el imperio bizantino[4], el Concilio de Roma del 382 proclamó solemnemente el primado de Roma y lo vinculó a la voluntad expresa de los apóstoles Pedro y Pablo, afirmando que "consagraron, con su presencia, a la santa Iglesia Romana de Cristo Nuestro Señor las ciudades aliadas del universo mundo y también la veneraron con su triunfo dignificador"[5].

Siniscalco expresa ideas similares en términos diferentes cuando afirma que "con Augusto y sus sucesores el Imperio fue consagrado; *romanitas* y *christianitas* se compenetraban. Política y religión se convierten en dos aspectos distintos de una única realidad"[6].

En este contexto debemos analizar el tema que nos ocupa y establecer que la *traslatio* mencionada tuvo lugar como parte de un proceso mucho más amplio y complicado como fue el de la integración del cristianismo en el Imperio romano, su aceptación, su vinculación con los llamados bárbaros y la superación de la crisis conocida como "caída" de Roma. Aunque a primera vista pueda parecernos insólito, esta integración se produjo primero en el ambiente intelectual; sin descartar —como bien recalca Paschoud, que estudió cuidadosamente el tema— que "el apego patriótico a la eternidad de Roma (y nosotros agregaríamos al mito globalmente) no es una ilusión romántica, sino una realidad viviente en los corazones de la elite cultivada de Occidente"[7].

En los primeros tiempos, influidos por las persecuciones sufridas, los pensadores cristianos —fundamentalmente dedicados a la tarea apologética— consideraron a "los clásicos" como contrarios a la enseñanza evangélica y a los compromisos socio-políticos que surgían de la "buena nueva", y al Imperio como el quinto reino de la profecía de Daniel, similar a la repudiada Babilonia bíblica[8], y encarnación del Anticristo, personificado en el emperador Nerón.

Pero esta posición opositora se fue moderando a partir de la demora de los esperados "últimos tiempos"[9], circunstancia que planteaba la posibilidad, conveniencia y necesidad de una coexistencia con el Imperio, así como por el triunfo de las ideas estoicas, romanizadas, convertidas en ideología oficial durante el reinado de los Antoninos. Los pensadores cristianos empezaron a interrogarse sobre la posibilidad de aceptar algunas ideas provenientes de la cultura clásica que, por otra parte, ya habían, en alguna medida, ingresado a través de San Pablo y sus seguidores al comenzar la prédica entre los gentiles[10]. A esta posición favorable a Roma ayudaba la carta del apóstol Pablo a los romanos, como también el evangelio de San Lucas[11] que sugieren una relación providencial entre el nacimiento de Cristo y la formación del Imperio, que más tarde desarrolló parte de la Patrística.

El primer giro en la posición de la Iglesia, consistente en un acercamiento a la cultura clásica, lo encontramos en Orígenes (s. III) —el "precursor de la teología política"—, quien en su juventud se había despojado de todas las obras de los clásicos por considerar que todo ese *corpus* no valía lo que "una sola letra de las Escrituras"; pero más adelante, por la experiencia acumulada en años de prédica y estudio, comprobó la gran importancia de asimilar dicho pensamiento e incorporar la "buena nueva" al léxico tradicional, en la línea del *logos* que ya había sugerido el apóstol Juan. A partir de sus escritos tendientes a amalgamar la cultura clásica con la naciente religión comenzó a afianzarse también la creencia cristiana en la "misión providencial" del Imperio romano.

Fue asimismo Orígenes quien en *Contra Celsum* destacó la feliz coincidencia existente entre el reinado de Augusto y el nacimiento de Cristo. El pensador citado lo expresaba en estos términos: "Esto comenzó con el nacimiento de Cristo. Dios preparó a las naciones para recibir su doctrina, reuniéndolas bajo el cetro del único *basileus* romano, y removiendo el obstáculo que representaban la multiplicidad de Estados y la diseminación de nacionalidades, que hacía mucho más difícil de cumplir la misión dada por Jesús a sus apóstoles: 'Id y enseñad a todas las naciones' (Mateo. XXVIIII, 19). Ello hace comprensible que Jesús naciera bajo el Imperio de Augusto, que, si se puede de-

cir así, en virtud de su exclusiva soberanía, estableció un equilibrio entre las muchas naciones de la Tierra. Por lo demás, aparte de lo dicho, si hubiese habido muchos Estados, la expansión de la doctrina cristiana en la ecúmene hubiera resultado entorpecida porque entonces habría habido guerras entre ellas a cada paso como acaeció antes de Augusto"[12].

Esta idea de la concordancia entre el reinado de Augusto—la *pax augustea* y el *novum saeculum*— y el nacimiento de Cristo tiene su semilla en el citado Evangelio de San Lucas cuando vincula el nacimiento de Cristo con el "edicto de César Augusto" (II, 1). Los autores sostienen que el paralelismo se debe a Hipólito y lo encontramos —como vimos— en Orígenes. En cambio, según Eusebio (Historia eclesiástica. IV-26) —que también empleó este argumento, en: III, 7,—el primero que sugirió esta sincronización habría sido Melitón de Sardes[13] al escribir: "Cuando nació el Señor en el año duodécimo de Augusto, en quien comienza el Imperio, y recibieron todas las naciones y lenguas la llamada del Señor por medio de los Apóstoles dando con ello origen al pueblo fiel de los cristianos..., entonces el Imperio de este eón, que lo domina 'con la fuerza de Satán', imitó al pueblo de los cristianos; y reunió también por su cuenta a los más nobles entre todos los pueblos, disponiéndolos para la lucha y llamándolos 'romanos'. Por eso se hizo por vez primera el censo bajo Augusto, cuando nació el Señor en Belén: para que los hombres de este mundo, inscriptos a nombre del rey terreno, se llamasen 'romanos', y los que creyesen en el rey celestial se llamasen cristianos, llevando en la frente la señal de su victoria sobre la muerte"[14].

Orígenes, el primer pedagogo cristiano, entró en contacto con la "cultura clásica" en los cursos del filósofo neoplatónico Ammonio Saccas y ello le permitió iniciar el camino hacia la reescritura de las doctrinas cristianas empleando el "lenguaje filosófico" del mundo grecorromano. Por otra parte, no debe omitirse que esta importante incorporación del bagaje cultural clásico significaba —en su aspecto negativo— una excesiva intelectualización de la espiritualidad cristiana, que la Iglesia supo moderar permanentemente a través del resurgimiento de distintas corrientes místicas y órdenes monásticas.

Su labor fue continuada por otros pensadores de la Iglesia, que integraron la corriente tradicionalmente conocida como Patrística; ya en el siglo III encontramos importantes aportes en las obras de San Justino, San Clemente de Alejandría y fundamentalmente el trascendental trabajo de San Agustín, quien —formado en la cultura clásica a través de Cicerón— incorporó después de su conversión al cristianismo dichos conocimientos y fundamentalmente su metodología. Es sugerente la apreciación de Ferrater Mora cuando señala que "hasta San Agustín el cristianismo había sido vivido; desde San Agustín iba

a ser, además, pensado"[15], aunque nosotros consideramos que esta línea de pensamiento —como ya dijimos— la podemos remontar hasta Orígenes. De todos modos es indudable —como lo señala Gigón[16]— que con San Agustín el cristianismo había aceptado definitivamente —e incorporado— la cultura clásica antigua, sin abdicar de sí mismo.

LA NUEVA ROMA

a) El providencialismo

El siglo III fue indudablemente —como mencionamos antes— muestra de una profunda crisis, que podemos percibir en sus aspectos económicos y sociales —tan exageradamente acentuados en estos últimos tiempos—, pero también en los políticos, educativos y fundamentalmente morales y religiosos como bien lo demuestran los estudios de Franz Altheim[17], G.H. Halsberghe[18] y Henri Marrou[19]. Esta misma crisis —como es habitual en circunstancias similares— motivó a los pensadores del mundo antiguo a interrogarse sobre las causas que la provocaban, con la intención de encontrar una respuesta o, quizás, una solución.

Los distintos intentos de superarla —pese a la habilidad de emperadores como Dioclesiano— no produjeron los resultados esperados porque, inexpertos en una crisis de estas proporciones, los hombres de Estado romanos no comprendieron que la base de la misma estaba en el fin de un "modelo" (plan político-cultural de Augusto) y fundamentalmente en el agotamiento de la mística política —en la acepción que explicáramos precedentemente— que la sustentaba.

Otros integrantes de la estructura gubernamental, apoyados por los obispos cristianos, prefirieron secundar a Constantino —como veremos más detalladamente en el análisis del mito en Bizancio en el capítulo sexto— favoreciendo la incorporación del cristianismo como la nueva mística para sustentar al decadente Imperio. Tal el papel fundamental del obispo e historiador Eusebio de Cesarea[20], quien retomó las tesis de Orígenes de que la Providencia Divina dispuso que la Encarnación del Verbo coincidiese con el reinado de Augusto y la *pax romana* para permitir una rápida y feliz difusión del cristianismo, a la vez que incursionó en el pensamiento escatológico, tan afín a los primeros tiempos de la Iglesia, afirmando que el ya citado cuarto imperio del profeta Daniel (II-23/24 y 39/41) era el romano. Pero Eusebio modificó la

interpretación origenista aportando una versión más helenística, o sea de una mayor dependencia del poder espiritual respecto del político.

Pero la aceptación del cristianismo, a nivel político y masivo, sólo fue posible después de la integración de los valores de la Antigüedad clásica por parte de los intelectuales cristianos, o más precisamente de la exposición del cristianismo de acuerdo con las estructuras ideológicas y lingüísticas grecorromanas; lo que Paschoud denomina, quizás anacrónicamente, "el largo esfuerzo del pensamiento cristiano para lograr un acomodamiento aceptable que le permita asumir, asimilar los mitos patrióticos paganos..."[21]. Por esta razón podemos hablar de una *renovatio* imperial en Teodosio, varios siglos antes de la restauración carolingia.

En tal aspecto cabe señalar, por ejemplo, que se mantuvieron prácticamente los mismos símbolos del antiguo Imperio cuya mística política se renovaba. El emperador seguía siendo considerado sacro *(sacer)*, aunque ahora su sacralidad tuviera otro origen; se coronaba con una diadema, llevaba en su mano el globo cósmico y fundamentalmente era denominado *Dominus Noster* recibiendo la *adoratio*[22] de sus súbditos, sin que ello implicase un desmedro para el nuevo culto al único Dios de los cristianos. Como vimos, durante el gobierno de Constantino y de sus sucesores inmediatos se siguieron utilizando los títulos tradicionales vinculados a la eternidad de Roma y a la del *imperator*, todavía en una atmósfera y simbología propias del mundo pagano. Los funcionarios de Constantino se referían a la *imperatum aeternitatis*[23] y los integrantes del Senado romano, en ocasión de la promulgación del código teodosiano, saludaban a los gobernantes como *aeternorum principum felicitas*. Al referirse a Valentiniano III mencionaban al *aeternus princeps Dominus noster Valentinianus*, en cuanto a Teodosio II, lo llamaban *sacratissimus princeps Dominus noster Theodosius*[24], y en algunas constituciones del mismo código se emplea el adjetivo *aeterna* agregado a Roma[25]. Esta tendencia se acentuará, como veremos, en la etapa bizantina.

La licitud del cristianismo, promulgada por el emperador Constantino en el 313 por medio del edicto de Milán, había agravado la reacción intelectual que defendió la tesis de que el cristianismo, al desplazar a la religión tradicional romana[26] —anacrónicamente llamada pagana— era el causante de la crisis y decadencia del Imperio. Por primera vez encontramos este argumento en la obra de Celso (siglo II). En la misma línea de pensamiento hallamos interesantes reflexiones posteriores en Porfirio (s. III) y Juliano el emperador (s. IV). Esta concepción fue retomada y defendida políticamente en las postrimerías del *paganismo* por los retores Mauro Honorato Servio, Quinto Aurelio Symmaco y su hijo Fabio Memmio. Quinto Symmaco expresó estas ideas

en su renombrado discurso ante el Senado al afirmar: "Parece que la misma Roma se pone en pie en vuestra presencia y nos dice: Nobilísimos príncipes, padres de nuestra patria, respetad la ancianidad que me hizo llegar al sagrado rito que invoco, venerad mis antiguas solemnidades. Ese culto puso al mundo bajo mis pies; estos sacrificios alejaron de mis muros a Aníbal y del Capitolio a los galos"[27].

Uno de los acontecimientos que empeoraron la situación, provocando violentas reacciones y distintas respuestas, fue el desastre militar de Adrianópolis (378) que costó la vida al emperador Valente. A partir de este hecho, que no se compatibilizaba con el favor que los dioses tradicionales habían dispensado a Roma, los pensadores clásicos —y aun los cristianos—comenzaron a plantearse nuevos interrogantes sobre la actitud a adoptar frente al avance de los *bárbaros* y surgieron nuevas dudas respecto de la eternidad de la ciudad de las siete colinas. El eclipsado mito de Roma resurgió en los ambientes "intelectuales" de la *nobilitas* imperial para confortar los ánimos decaídos; éstos se arrinconaron tras la defensa de la ecumenidad imperial —idea posteriormente victoriosa en Bizancio— después de los sucesivos fracasos de resucitar la "mística imperial" augustal o sustituirla por la concepción imperial estoica, la proveniente de los cultos orientales y aun por un ordenamiento administrativo emprendido por el hábil Dioclesiano.

La situación se agravó aún más —y las críticas contra el cristianismo arreciaron— cuando en el 410 las huestes del *rex* godo Alarico saquearon la ciudad de Roma, dando la impresión de que se ingresaba en los tiempos apokalípticos (llegaba el fin de los tiempos). Después de casi ochocientos años desde la tan nefastamente recordada invasión de los galos, Roma volvía a ser abandonada por sus dioses y caía en manos de los bárbaros.

Los cristianos reaccionaron sosteniendo que únicamente la ayuda de Dios y su aceptación total podían salvar al Imperio. La conmoción que provocó el acontecimiento y la magnitud de las discusiones con los últimos representantes del paganismo fue tal que mereció, en el mismo 410, un sermón de San Agustín[28] y más tarde la redacción de su apologética *La ciudad de Dios*. En el primero, el obispo de Hipona exhortaba a sus fieles: "No quieras uncirte a este viejo mundo; no quieras no querer remozarte en Cristo que te dice: El mundo se muere, el mundo envejece, el mundo se acaba; tiene ya un jadeo de senectud; pero no temas; su juventud se renovará como la del águila". Como podemos observar, aquí reencontramos claros vestigios "cristianizados" de las ideas de *renovatio*. Y en el mismo sermón agregaba: "Ahí veis, dicen, que perece Roma en los tiempos cristianos. Quizá no es esto la desaparición de Roma; es quizás un azote, y no una ruina; tal vez un escarmiento, y no un

aniquilamiento. Tal vez no perezca Roma si no perecen los romanos; y no perecerán si bendicen a Dios; perecerán si le blasfeman. Porque ahora no se trata de sus monumentos y arboledas, de sus magníficos palacios y murallas. Estas construcciones no habían de ser eternas. Hombres las hacen a piedra y hombres piedra a piedra las deshacen; hombres las construyeron y hombres las destruyeron. ¿Es afrenta decir que Roma caerá? El ultraje, de serlo, sería para su fundador, no para Roma; ¿y es injuria para su fundador el decir que Roma, la Roma de Rómulo, puede venirse al suelo?".

Como señala Oroz Reta, "se ve muy claro que para San Agustín la realidad de la *Roma aeterna*, la *urbs aeterna*, no pasa de ser un mito y una leyenda que choca contra la misma realidad de los acontecimientos. En modo alguno se puede aceptar la eternidad de una ciudad ni de un Imperio construido por manos de hombre; jamás las obras del hombre son eternas... La ciudad de Roma estaba al servicio de los hombres, era una construcción humana y como todas las obras humanas era perecedera y caduca"[29].

Los romanos tradicionalistas comenzaron a dudar cada vez mas seriamente del mito de la eternidad de la ciudad de las siete colinas[30] y enrostraron la culpa a la nueva creencia aceptada por Constantino y ratificada por Teodosio, a quien exaltaría Pacatus como el nuevo "Augusto cristiano" que había logrado integrar definitivamente a los bárbaros en la ecúmene romana. La respuesta definitiva a la acusación, como veremos, provendrá de San Agustín.

Aunque ha sido tradición entre los historiadores durante mucho tiempo afirmar que los pueblos germanos —los *bárbaros*— destruyeron el Imperio romano, hoy podemos hacer nuestra la feliz expresión de Barrow cuando afirmaba que "el Imperio romano no cayó nunca, sino que se transformó en otra cosa"[31]. Desde nuestra óptica resulta insostenible la tesis catastrófica; y las últimas investigaciones lo corroboran y nos permiten matizar la explicación sobre la tan mentada "caída de Roma".

A su vez las invasiones incorporaban un nuevo elemento en el campo de las relaciones entre los cristianos y la cultura clásica, los bárbaros. La primera respuesta cristiana ante esta nueva problemática parece deberse a San Ambrosio, obispo de Milán y consejero de emperadores, quien no vaciló en explicar la batalla de Adrianópolis en el contexto apocalíptico y en su *De oficiis* defendió la identidad entre el Imperio y la fe, afirmando que un" nuevo diluvio" amenazaba al mundo romano... un diluvio de pueblos cuyos orígenes son lejanos; una brusca plaga endémica en la que reposa el arca antigua, testimonio del primer diluvio... pero contra estos bárbaros salvajes emergidos de la lejanía del desconocido Oriente o del frío Septentrión silencioso, que encarnan la potencia diabólica en el mundo, la Romanidad cristiana debe

erguirse y retornar a la sombra del signo triunfal de la cruz, vestigio de su prístina virtud[32]. En este mismo contexto, Ambrosio explicaba a su discípulo —el emperador Graciano— que había llegado la hora del Apokalipsis y que la lucha contra los bárbaros era una nueva "guerra santa", apoyándose en el texto de Ezequiel (XXXVIII- 1/22) de la lucha entre el Bien y el Mal (Gog y Magog) e identificando a los godos con Gog.

Así como la conquista romana tendió a buscar la unidad de todos los pueblos civilizados (*pax romana*, "orden romano"), el cristianismo reformó y sublimó esta idea, convirtiéndola en una misión ecuménica; a partir de Teodosio la noción de *orbis christianus* y *orbis romanus* se recubrieron de un universalismo que sintetizará San León magno en el sermón 82, conocido como *Natali apostolorum.*

El bautismo de los germanos tuvo gran influencia en esta nueva concepción ecuménica y reivindicadora del papel que le cabía a Roma. Los bárbaros —embelesados con la estructura jurídico-institucional romana— se convirtieron en los más fieles defensores de la ciudad de las siete colinas. Claro ejemplo de ello fue el caso del godo Ataúlfo, perseguidor de cristianos y romanos, quien en el siglo V terminó por sostener que "en la presunción de la juventud y de la fuerza soñaba yo con borrar de la Tierra el nombre de romano, sustituyéndole por el nombre de godo; pero la experiencia me ha demostrado que los godo son incapaces, por su barbarie, de obedecer a las leyes. Por otra parte, reconociendo que ningún Estado puede subsistir sin leyes, he elegido la gloria de restablecer en su integridad el nombre de romano y aun de aumentar su prestigio mediante las fuerzas de mi pueblo en la esperanza de que seré mirado por la posteridad como el restaurador del Imperio, ya que no he podido ser su destructor"[33]. ¡Roma estaba a salvo!

Esta corriente integradora que, como señalamos al principio, aceptaba a Roma como parte del plan divino tuvo uno de sus representantes más notorios en el poeta hispano Aurelio Prudencio Clemente, quien a principios del siglo V —en ocasión del fracaso de Alarico en Pollentia en el 402—, y a escasas dos décadas del retiro de la estatua de la Victoria del Senado por presión de San Ambrosio, en el *Contra Symmachum*, tras cantar loas a la Roma *aeterna* en los términos de la tradición antigua[34], retomaba la tesis "pagana" del papel providencial del Imperio y planteaba la *renovatio* cristiana[35].

El mismo Prudencio más adelante invoca: "¡Oh Cristo, nombre único y esplendor y virtud del Padre, creador del mundo y del cielo, y fundador de estos muros! ¡Tú, que has colocado a Roma en la cumbre de la soberanía, haciendo que todo el universo sirviera al pueblo que lleva la toga, y que todo cediera a sus armas, a fin de sujetar a las mismas leyes los usos, el genio, las

lenguas y los cultos de las naciones enemigas, mira cómo el género humano en masa está bajo el yugo romano, unificándose los ritos y el pensamiento! ¡Oh Cristo! Concede a los romanos que su ciudad sea cristiana; esa ciudad por medio de la cual has dado Tú la misma fe a todas las ciudades de la Tierra. Haz que todos los miembros del Imperio se unan en el mismo símbolo. Que se convierta el mundo sometido; que se convierta también la cabeza; que las playas divididas se junten en la misma gracia; que Rómulo se haga fiel y Numa crea en ti"[36], para agregar luego: "Concedió el poder universal a Roma, haciendo que la fuerza cediera ante la toga, a fin de que la reducción a la unidad de la lengua, de las leyes y de los ingenios sirviera a la tarea de reunir a todo el género humano bajo un solo vínculo religioso"[37] y, de este modo, facilitar la tarea evangelizadora, lo cual expresa en estos términos: "Ya estás aquí, Señor, omnipotente; mira con benignidad a los concordes pueblos. Ya te recibe el mundo, ¡oh Cristo!, unido por la paz y por el derecho de Roma"[38]; introduciendo —tras las dubitaciones de San Jerónimo[39]— al cristianismo en el mito de la eternidad de Roma al aseverar que Pedro y Pablo son los nuevos fundadores de Roma que reemplazan a los criminales paganos Rómulo y Remo.

Para Prudencio Roma era *regia imperii summa* (I-408), *egregia caput orbis* (I-496), *aurea* (I-385) e *imperii domina* (I-507). En su *Peristephanon* retomaba y reforzaba esta argumentación alegando: "¿Quieres saber, pueblo romano, la verdadera causa de tus trabajos, la verdadera razón de la gloria, que ha sojuzgado a tu seno al orbe entero? Los pueblos hablaban diferentes lenguas, los reinos tenían distintas religiones. Dios quiso hacer de ellos una sociedad, someter sus costumbres a un solo imperio, uncir su cuello a un mismo yugo, a fin de que la religión del amor acercara los corazones de los hombres; porque no puede haber unión verdadera digna de Cristo si no anima a todas las naciones un solo espíritu. Entonces sí que cesarán las riñas y las armas y reinará la concordia y la adoración del Padre benignísimno de todos y prosperará el mundo. En todas las tierras limitadas por el océano occidental y bañadas por la luz de la rosada aurora armaba Belona el brazo de los mortales para destruirse unos a otros. Dios quiso poner coto a esta rabia, enseñando a los pueblos a rendirse a la misma ley, y a hacerse romanos a los que bañan el Rin y el Danubio, el Tajo con sus aguas de oro, el Ganges y el Nilo con sus siete bocas. A todos hizo iguales en el derecho y en el nombre, y los unió con un brazo fraternal. En todas partes del mundo viven los hombres como miembros de una misma ciudad o hijos de una misma familia. La justicia, el foro, el comercio, las artes y los matrimonios acercan a los habitantes de las más apartadas regiones. Mezclada la sangre de unos con otros, surge una sola raza. Tal es el fruto de las victorias y triunfos del Imperio romano. De este modo se

ha preparado el camino para la venida de Cristo y se han cavado los cimientos para la construcción del edificio de la paz universal bajo el gobierno de Roma. El mundo, ¡oh Cristo!, te posee a Ti, congregado bajo su cabeza, que es Roma" (II-413/444).

Para lograr la incorporación de los últimos paganos al naciente Imperio cristiano, como bien expresa Paschoud, el poeta "introduce (o mejor aún, favorece la introducción) del mito de la *Roma aeterna* en los mismos términos que el más grande cantor del nacionalismo pagano..., la Roma de Eneas, de Rómulo es sin duda vieja, moribunda; pero en ella renace una Roma eternamente joven, la que fue fundada por los apóstoles Pedro y Pablo, la ciudad santa del cristianismo, no más Babilonia, sino la nueva Jerusalén. La *Roma senescens* es regenerada por la *renovatio*"[40].

En la línea de pensamiento romanista esbozada por Melitón de Sardes, San Ambrosio, en el *Enarratio in Psalmus* (XLV-21), consideró a la monarquía universal romana el paso previo indispensable para la difusión del monoteísmo, a la vez que recordaba al emperador Graciano, al que asesoraba: "Coronas hace tiempo la noble sede augusta y rodeas todo el orbe romano, en otro tiempo fortaleza, muro del Imperio" (LXI, 20). A su vez el obispo de Milán emplea una frase destinada a un gran éxito en la historia eclesiástica: "Donde está Pedro allí está la Iglesia; donde la Iglesia, ninguna muerte, sino vida eterna"[41]. A su vez, en la epístola 11-4, para Ambrosio, Roma se convierte de capital del mundo en sede de la Iglesia, casi paralelamente a las disposiciones del Concilio de Roma del 381, pero reservando a la ciudad de las siete colinas un papel político que el concilio ignora. En su defensa de la Romanidad, especialmente en la epístola XVIII, "Ambrosio se niega a identificar a Roma con su tradición religiosa y afirma incluso que la religión pagana, lejos de caracterizar a Roma, era lo único que el pueblo romano tenía en común con los bárbaros. Pero en el instante mismo en que rechaza la religión tradicional por anacrónica, inútil y no específica de la usanza de los romanos, sostiene la continuidad de la Roma cristiana, que no se sonroja 'por convertirse cuando es vieja' y que no se avergüenza de 'pasar a cosas mejores', con las 'disciplinas', es decir con los *mores*, con las que la vieja Roma había dominado el mundo: la virtud de Camilo, la *militia* de Régulo, la experiencia militar de Escipión. Esta es la tradición que Ambrosio considera digna de alabanza. Rechazo de la tradición religiosa de Roma y total fidelidad a su tradición política, militar y civil, que identifica con la única tradición auténtica de Roma, con la verdadera *mos maiorem*; ésta es la actitud que caracteriza al pensamiento de Ambrosio sobre Roma"[42]. Como podemos apreciar, San Ambrosio —que fuera funcionario del Imperio romano antes de ser obis-

po— está mucho más cerca de la versión "tradicional" del mito de Roma. Algunas de sus concepciones sobre la "ciudad santa" las reencontraremos en su discípulo, San Agustín.

En la concepción ambrosiana, "la universalidad romana es más que la prefiguración, la condición y la base de la catolicidad cristiana: romanidad y cristianismo se unen así íntimamente en el corazón del pensamiento del Santo, a quien le aparecen los primeros síntomas de la caída de la civilización antigua como signos innegables del fin del mundo (*et ideo finem mundi videmus*, en el 378 en sus *Comentarios a Lucas* X-14). La humanidad no puede vivir más que en los cuadros fijados por Roma; la caída de su imperio significa que están próximos los tiempos de la venida del reino de Dios que eclipsarán definitivamente a la patria terrestre, de la que el imperio constituye el soporte y el esqueleto"[43].

San Jerónimo, mientras que por un lado se lamentaba ante el avance de los germanos y escribía que "el mundo romano se hunde y no obstante nuestra altiva cabeza no cede", en otro aspecto afirmaba que "el orbe estaba pleno de sangre, los pueblos combatían contra los pueblos, los reyes contra los reyes, las gentes contra las gentes... pero Roma a través del Imperio abrió a los apóstoles los caminos del mundo"[44]. Y por otro lado sólo Roma es el obstáculo capaz de alejar el fin de los tiempos apokalípticos [45].

El propio San Agustín, en *La ciudad de Dios*, no vacilaba en reconocer la importancia del Imperio al señalar que "debemos creer que no se dilató el Imperio sólo por la gloria y el honor de los hombres sino también para que los ciudadanos de la ciudad eterna, en tanto que acá son peregrinos, pongan los ojos con diligencia y cordura en semejantes ejemplos y vean el amor tan grande que deben ellos tener a la patria celestial por la vida eterna, cuando tanto amor tuvieron sus ciudadanos a la terrena por la gloria y la alabanza humanas" (V-16).

Pero a su vez, motivado por los acontecimientos del 410, Agustín intentó dar una respuesta a los paganos que culpaban al cristianismo de la derrota romana y también a los cristianos que defendían la teología política de Eusebio, que confundía Roma con el Imperio y exigía la destrucción de los bárbaros por paganos. Para ello escribió su célebre *Civitate Dei* (Ciudad de Dios), cuyo objetivo él mismo precisa en la *Autocrítica* al describir que "en el entretanto Roma fue destruida por la invasión y el ímpetu arrollador de los godos, acaudillados por Alarico. Los adoradores de muchos dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya, es el de los paganos, empeñados en hacer responsables de dicho asolamiento a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargor desusado hasta entonces. Por lo cual

yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé por mi cuenta escribir estos libros de la ciudad de Dios contra sus blasfemias o errores". Con similar objetivo escribió su texto histórico *Adversus paganos* el hispano Paulo Orosio[46].

San Agustín se había interrogado repetidamente —en la línea tradicional romana— sobre las causas de la grandeza de la urbe imperial, afirmando que "ni es fortuita ni fatal, según la sentencia u opinión de aquellos que dicen que es fortuito lo que o no tiene causa o, si la tiene, no procede de ningún orden razonable, y que es fatal lo que sucede por necesidad de cierto orden al margen de la voluntad de Dios y de los hombres. Indudablemente, la Divina Providencia constituye los reinos humanos" (V-1)[47]. Como podemos observar, el obispo de Hipona logró destruir cuidadosamente la tesis de que su grandeza obedecía a los antiguos dioses. Retomando la enumeración que al estilo de Hesíodo realizó Varrón en sus *Antiquitates rerum divinarum*, Agustín analizó pormenorizadamente el conjunto de los dioses tradicionales y cada uno de ellos en particular, como también la astrología, para concluir negando con serias argumentaciones que hubieran influido en el engrandecimiento del Imperio romano.

En *La Ciudad de Dios* retomó la clásica concepción de Catón —vía Cicerón— de reconocimiento de la importancia de las instituciones y las virtudes morales en el engrandecimiento romano incorporando el concepto de libertad, pero posteriormente se orientó a buscar la decadencia en el deseo de gloria y de dominación; todo ello sin negar la existencia de factores extrahistóricos. Así escribió: "Puede haber otras causas más ocultas... conocidas de Dios y no de nosotros" (V-13) y "la causa de la grandeza del Imperio romano ni es fortuita ni fatal, según la sentencia u opinión de aquellos que dicen que es fortuito lo que no tiene causa o, si la tiene, no procede de algún orden razonable y que es fatal lo que sucede por necesidad de cierto orden al margen de la voluntad de Dios y de los hombres" (V-1). Indudablemente, para San Agustín la Providencia Divina conforma los reinos humanos, pero paralelamente nuestro autor "desacraliza" el concepto de Imperio romano, que caracterizaba la Antigüedad precristiana.

El obispo de Hipona, recordando el texto evangélico de Lucas ("Los cielos y la tierra pasarán" [XXI-33]), terminó con el mito pagano de la eternidad de la ciudad de las siete colinas que encumbrara Virgilio[48], pero, al margen de aceptar su duración hasta el "fin de los tiempos" en el contexto patrístico anteriormente enunciado y diferenciar la "caída de Roma" del fin del *orbis romanus*, rescató la permanencia de la idea romana (el mito), ya que ahora los romanos se convertían en "viajeros" de este "valle de lágrimas", y su ciudad temporal (Roma) —cristianizada, santificada— seguía predestinada, pero ahora para

renacer espiritualmente. En el llamado sermón 105, conocido como *Los tres panes*, San Agustín exhortaba: "La ciudad que nos ha engendrado según la carne, sigue todavía en pie. Ojalá fuera como nosotros ella regenerada espiritualmente y pasase con nosotros a la eternidad. Pero si la ciudad que nos dio a la luz desaparece, la que nos engendró espiritualmente continúa". Como afirma Demongeot San Agustín transformaba "la Roma terrestre en una Roma espiritual"[49] como la Jerusalén celeste o la Ciudad de Dios.

Pero, como advierte Sánchez Salor, "no basta con decir, como hacía Agustín, que Dios permitió la existencia del Imperio romano, hay que decir y demostrar —y esta tarea se debió a Orosio— que no sólo lo permitió sino que lo quiso y lo buscó, y precisamente para que, cuando ese Imperio llegase a su momento de apogeo, naciera Cristo; la historia de Roma no es sino un progresivo encumbramiento hasta la época de Augusto, en que nace Cristo"[50].

Estas ideas contribuyeron de un modo notable a la aceptación por los cristianos de la sacralidad imperial y, consecuentemente, a la restauración *(renovatio)* del mito de Roma en otro contexto *(traslatio)*, colaborando además con la tesis enunciada por el obispo e historiador Eusebio de Cesarea (265-340), quien defendió la configuración de una nueva institución compuesta de Iglesia e Imperio —unidad de fe cristiana y *res-publica* a la que denominó *Christianitas*—, y que luego reelaboraron Paulo Orosio con su *Romanitas* y Alcuino —en el siglo VIII— con el Imperio cristiano, y a la que tampoco fue ajeno el godo Ataúlfo cuando abandonó su idea de crear la Gothia y aceptó la restauración romana como una de las metas de los bárbaros.

La importancia del texto de Orosio *(Adversos paganos)* obedece no tanto a su contenido y precisión histórica, que como sabemos es escasa, sino fundamentalmente a su trascendencia y al papel que cumplió en la aceptación, cristianización y oficialización del mito de Roma y su posterior difusión entre los historiadores cristianos hasta nuestros días. Para confirmar estos asertos baste recordar que la obra fue oficialmente aprobada por una bula pontificia en el 494 como texto oficial de historia por la Iglesia y considerablemente citada y seguida por todos los cronistas medievales, aportando la justificación histórica a la concepción agustiniana de la historia.

Pero el tema central de la obra del historiador hispano que aquí nos interesa consiste en sus aportes al mito de Roma, que relaciona con la ya citada profecía de Daniel tan cara a la patrística anterior. En este aspecto escribe: "Reinos grandes de este tipo han sido, en un primer momento, el babilónico, después el macedónico, a continuación el africano (cartaginés) y, por fin, el romano, que todavía se mantiene..." (II-1, 4/6), aclarando que los dos intermedios se limitaron a conservar la concepción imperial hasta la aparición de

Roma por los designios divinos. Y agrega: "Babilonia perdió su imperio, Roma lo mantiene; aquélla quedó huérfana con el asesinato de su rey, ésta se mantiene firme con la vida de su emperador. ¿Y esto por qué? Porque aquélla fue castigada en la persona de su rey a causa de la vileza de sus pecados; ésta se mantiene, también en la persona de su rey, gracias a la sobria rectitud de la religión cristiana" (II-3, 5/7). De esta manera, en Orosio aparece por vez primera —coincidente con la concepción teocéntrica de San Agustín— la intervención de Dios en la historia humana, facilitando el camino al Imperio romano —ya adulto y último en la visión de Daniel— destinado a unificar la potestad divina en la Tierra.

Finalmente, al basarse en la célebre profecía de Daniel escrita en tiempos de los Macabeos, e interpretar en la línea de Lactancio y Tertuliano que Roma era el cuarto de los reinos que mencionaba el profeta, Orosio convirtió a ésta en el "nuevo pueblo elegido" y a su historia en providencial y parte esencial del plan salvífico de Dios. Roma asume así un nuevo papel predestinado —más complejo que el que le "profetizara" Virgilio—, recoge la herencia babilónica —por intermediación de Macedonia y Cártago—, unifica el poder en Augusto y prepara el camino para el nacimiento de Cristo, identificación que ya habíamos hallado en el *Contra Celsum* de Orígenes. Aquí encontramos resaltada, una vez más, la figura de Augusto como eje de la historia romana y prefigurando el papel de Cristo como epicentro de la historia, tiempo antes de su utilización cronológica por Beda el Venerable (672-735) ocurrida tres siglos más tarde.

Del mismo modo que su maestro Agustín, el historiador hispano, al analizar las causas de la grandeza de Roma, comienza por interrogarse sobre el papel que le cupo a los dioses tradicionales y escribe: "... estos dioses, a los que ellos consideraban grandes, a pesar de que ayudaron propicios al Estado romano,... cuando se apartaron, ese mismo Estado se hundió..." y acentúa su ineficacia cuando afirma que "los emperadores ordenaron que cesaran los ritos sagrados, que se cerraran los templos; por ello los dioses todos, gracias a los cuales se mantenía el Imperio, se alejaron abandonado los templos y los altares" (VI-1, 19/20 y 23). Esta misma tesis aparece en el obispo de Hipona cuando se pregunta: "Veamos ahora cual sea la razón de atribuir tamañas grandezas y duración del Imperio romano a sus dioses..." (IV-3) "... de ningún modo, semejantes dioses, que se aplacan, o por mejor decir, se incriminan con honores tales, que es mayor culpa holgarse de los falso que el decir sus verdades, pudieron engrandecer y conservar el Imperio romano" (IV-28)[51].

El objetivo fundamental de la obra analizada, que surge nítidamente de la lectura del texto, confirma que para demostrar que el cristianismo no fue causa

de la decadencia del Imperio, le resultaba necesario probar que las épocas anteriores estuvieron colmadas de calamidades naturales y humanas de toda índole, mientras que el cristianismo aportó la tranquilidad al mundo. Esta misma tesis había sido claramente insinuada por San Agustín cuando señalaba que "quisiera referir y exagerar los males, no los que hacen unos hombres a otros, como son las devastaciones y destrucciones de las guerras, sino los causados por los elementos terrenos del mundo" (IV-2). Una vez acumulada gran cantidad de datos de calamidades obtenidos de las fuentes antiguas, Orosio pretende justificar las delicias que aporta el cristianismo escribiendo: "A consecuencia de ello yo podría aceptar, de una manera u otra, que los tiempos cristianos fueron con razón cristianos, si se demuestra que desde la fundación del mundo hasta ahora ha tenido lugar alguna vez algo de tan felices resultados. He señalado, pienso que he mostrado no tanto con palabras, como apuntándolo con mi dedo, cómo han terminado innumerables guerras, cómo han caído muchos usurpadores, cómo han sido reprimidos, reducidos y sometidos y aniquilados crueles pueblos, y todo ello, derramándose muy poca sangre, sin ninguna lucha y casi sin muertes. Sólo queda que nuestros detractores se arrepientan de sus maquinaciones, enrojezcan de vergüenza ante la verdad y crean, teman, amen y sigan al único Dios, que lo puede todo y cuyas acciones, todas , incluso las que ellos consideran malas, han comprobado que son buenas" (VII-43, 16/18). El propio Agustín, consciente de las dificultades de su argumentación, había afirmado que Dios seguía ayudando al Imperio —restaurado por su cristianización—, citando como ejemplo la derrota del godo Radagaiso (405-6), quien —según el obispo de Hipona— "perdió más de cien mil hombres en la batalla, mientras que no cayó ningún romano"[52].

El centro de esta concepción providencialista de raíz agustiniana —tema común y notorio en Orosio— reside en el siglo de Augusto, meollo del mito, y en el nacimiento de Cristo ocurrido bajo su reinado. Sobre esta cuestión ya mencionada Orosio es sumamente explícito cuando afirma: "... ese Dios que gobierna los cambios de imperios o de épocas, que castiga todos los pecados, ha elegido lo que es débil en el mundo para confundir lo que es fuerte, y ha fundado el Imperio romano, sirviéndose para ello de un pastor de paupérrima condición. Ese Imperio, que se mantuvo largo tiempo en manos de reyes y cónsules, tras apoderarse de Asia, Africa y Europa, cayó en toda su administración en manos de un solo emperador, poderosísimo él y clementísimo. Durante el reinado de este emperador, al que casi todos los pueblos honrarían justamente con cariño y temor al mismo tiempo, el Dios verdadero, que ya era adorado, en inquieta superstición, por los que le desconocían, abrió el abundante manantial de su inteligencia y, con el fin de empeñar más fácil-

mente bajo la apariencia humana a los hombres, envió a su propio hijo, el cual realizaría milagros que sobrepasarían la condición humana, y demostraría la falsedad de los espíritus a los que algunos habían considerado como dioses, e hizo esto para que los mismos que no habían creído en él como hombre, creyeran en sus obras como obras de Dios; y lo hizo también para que, en medio de aquella tranquilidad y de aquella paz que se extendía ampliamente corriese, sin peligro y rápidamente, la gloria de la buena nueva y la rápida fama de la anunciada salvación; e incluso también para que, al ir sus discípulos por todas partes y repartir además los bienes de la salvación entre todos, tuviesen como ciudadanos romanos que eran, segura libertad para acercarse y discutir entre ciudadanos romanos"(VI-1, 5/9). Según asevera Graf, para favorecer la difusión de la "buena nueva", con posterioridad se afirmó que cuando nació Cristo fue construida la *Via Regia* que comunicaba todas las provincias del Imperio, como también todos los reinos del mundo[53].

Defensor acérrimo de una concepción providencialista más acentuada que la de su maestro, Orosio afirma que "no cabe la menor duda y está patente al conocimiento, a la fe y a la visión de todos, que nuestro Señor Jesucristo predestinó con su providencia a esta ciudad, incrementándola y defendiéndola hasta hacerla llegar a la cumbre, que hoy ocupa, del poder, porque a ella quiso pertenecer, cuando nació, al ser declarado ciudadano romano por el testimonio del censor romano" (VI- 22, 8). Uno de sus argumentos más importantes consistió en el hecho de que los bárbaros respetaron la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo[54], acontecimiento que dio pie para conformar la tesis de que éstos eran la garantía de la salvación y duración —ya que no eternidad— de la ciudad de las siete colinas, y así la Roma de Rómulo y Remo se fue convirtiendo lentamente en la Roma de Pedro y Pablo, de "ciudad eterna" en "ciudad santa"..., y el mito se fue revitalizando[55].

En su interés por identificar al prestigiado Augusto con el Salvador, ignoró toda prueba histórica y aseveró taxativamente que "César (Augusto) entró en la ciudad el día seis de enero celebrando un triple triunfo; y entonces, por primera vez, él mismo cerró las puertas del templo de Jano una vez desaparecidas y terminadas las guerras civiles. Este fue el primer día en que fue aclamado como 'Augusto'; este importante título, que nadie antes había ostentado e inaccesible hasta ahora para los líderes, manifiesta que el dominio absoluto sobre el universo mundo había sido asumido legítimamente, y desde ese mismo día el dominio del Estado y del poder empezó a estar y permaneció en manos de una sola persona; a éste los griegos llaman monarquía. Ninguno por otra parte, de los creyentes ni tampoco de los que niegan nuestra fe desconoce que fue ese mismo día, o sea el seis de enero, en que nosotros

celebramos la Epifanía, es decir la aparición y manifestación del misterio del Señor" (VI-20, 1/3).

Pero antes de terminar estas consideraciones sobre la obra del historiador hispano en el contexto del mito de Roma, debemos señalar que el libro, además de significar la incorporación definitiva de Roma al plan salvífico —no solamente en el plano metafísico, sino en el histórico—, gira y se centra en torno a la historia de Roma. El autor además sugiere el camino hacia una nueva concepción de las relaciones entre los romano-cristianos y los bárbaros, reconciliación que se aprecia nítidamente en los integrantes de su generación que ya asumieron las trágicas consecuencias de las invasiones. A diferencia de muchos otros pensadores, concebidos en el círculo agustiniano, Orosio —como anticipamos precedentemente— no considera la invasión germana como el principio de los tiempos apocalípticos, sino, muy por el contrario, ve en el horizonte una nueva *Romania*, que —como vimos— intentaron concretar Ataúlfo y también Teodorico. Orosio es el primer representante de una nueva generación que pensaba que "el concepto de Imperio romano como unidad política se reemplaza por el nuevo de Romanidad como unión espiritual bajo el signo de la civilización de Roma" y que considera que los bárbaros no eran tan malos como se decía y que, por otra parte, estaban prestos a ser evangelizados e incorporados a la Cristiandad[56] y conformaban "el potencial humano de la futura civilización"[57].

Este esbozo de otro paso en la nueva concepción se convirtió en realidad sólo treinta años más tarde, y su vocero fue Salviano, monje marsellés del monasterio de Lérins, quien en el 455, en una obra muy sugerente —*De gubernatione Dei*—, escribió: "Los bárbaros, triunfadores por doquier, han saqueado la capital del mundo durante diecisiete días. ¿Cómo hablar de la permanencia del Imperio? Los paganos, lanzando gritos de espanto y de desesperación, preguntan a los cristianos dónde está su Dios". Salviano se encarga de responderles, mostrando las causas naturales y sobrenaturales de la decadencia y ruina de Roma:"Preséntales el cuadro de la corrupción de una sociedad moribunda a causa del desorden de sus instituciones, que había de producir un día la ruina de su poderío"[58]. En *De gubernatione Dei*[59], el marsellés realiza una verdadera apología de los bárbaros, gente pobre y sencilla, austera, que se ama entre sí, que terminó con la corrupción y el libertinaje en el Africa...; tarea que completó Próspero de Tyro, cuando en el 431 revalorizaba el papel de Roma, ahora en manos de los germanos. A su vez Salviano aceptó la predestinación del Imperio, y el aporte más significativo del escritor marsellés consistió en reconocer "que Roma no es el único pueblo resguardado por Dios, así como revisa la contribución, por otra

parte innegable, que los bárbaros aportaron a la historia humana y a la historia salvífica"[60].

Un claro ejemplo de la influencia de Roma —y la persistencia del mito— la hallamos en Ataúlfo —el *rex visigothorum*— cuando afirmó que sería el restaurador del Imperio que había querido destruir, eligiendo "la gloria de restablecer en su integridad el nombre romano[61]".

b) La corriente escatológica

Paralelamente con la concepción que hemos llamado "providencialista" y que también podríamos denominar "integradora", basada en la carta de Pablo a los romanos, existió otra importante corriente de pensamiento en los orígenes de la Cristiandad, a la que llamaremos "esjatológica"[62] —o apokalíptica— y que, opositora al Estado y espiritualista, consideraba negativamente el papel de Roma y la pronta llegada del "fin de los tiempos". Como veremos, también ella influyó en la *renovatio* y posterior consolidación del mito de Roma.

Los romanos no podían imaginar otro Estado que el de Roma, y su consecuente eternidad. Los cristianos, en cambio, debieron soportar al principio numerosas persecuciones y enfrentamientos ("la era de los mártires") que los llevaron a considerar a Roma como enemiga[63].

La corriente escatológica —en su versión milenarista— apareció en los siglos II y III. Esta temática que abrevó en escritos anteriormente citados de la literatura persa, judía o grecorromana sufrió, como era obvio, una importante y curiosa transformación por obra del cristianismo, en el contexto de los interrogantes que la Roma augustal planteó a los primeros pensadores de la "buena nueva".

La cuestión surgió fundamentalmente al analizar los teólogos de los primeros siglos del cristianismo las profecías de Daniel y por influencia judía asumió un notable tinte esjatológico; enfoque que, por otra parte, se vio acentuado en los dos primeros siglos tanto por las persecuciones de Nerón y sus seguidores como por la concepción apokalíptica de la primera generación de cristianos[64], que se nota claramente en la redacción del Apokalipsis de Juan.

Sus integrantes defendieron la sensación de los primeros cristianos en el próximo "fin de los tiempos" basándose en que los seis días de la Creación eran equivalentes a seis mil años, al término de los cuales vendría "el milenio" del reino de Cristo en la tierra. Esta tesis fue defendida entre otros por Justino mártir, Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma[65], Lactancio y Tertuliano. Uno de los puntos que más llamó la atención de los exegetas de la época fue

el llamado *katejon* u "obstáculo" paulino, incorporado por el apóstol Pablo de Tarso en su segunda carta a los tesalonicenses y conocido por sus contemporáneos. Este obstáculo fue rápidamente identificado con Roma, posición favorecida por el hecho de que Pablo no lo hubiera reconocido expresamente. En la segunda epístola de San Pablo a los tesalonicenses, éste expresa: "Que nadie de ninguna manera os engañe porque antes de llegar la apostasía se manifestará el Hombre del Pecado, el Hijo de la Perdición, que se opone y se levanta contra todo lo que se dice Dios y es adorado, hasta sentarse en el Templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo. ¿No recordáis que estando entre vosotros ya os decía esto? Y ahora sabéis cuál es el obstáculo y hasta que llegue el tiempo de manifestarse. Porque el Misterio de la Iniquidad ya está en acción ; sólo falta que el obstáculo sea apartado del medio" (II-3/8). Señala Paschoud que "es en los primeros años del siglo III cuando aparece por primera vez una explicación destinada a conocer una fortuna duradera y una profunda significación política: relaciona con Daniel la *pericopa* de II Tesalonicenses e identifica no solamente a Roma con el cuarto reino de Daniel sino también con el obstáculo paulino. (Esta) identificación... constituye un problema muy ardiente pues este reino y este obstáculo podían ser considerados como negativos y que retardarían la parusía, o como positivos, en el sentido de que detendrían los terribles cataclismos del fin del mundo" (II Tes. II-1/8 ; Mateo XXIV- 4/22)[66].

Este tema abstracto, como toda la temática apokalíptica, dio lugar a interesantes estudios y muchos Padres de la Iglesia se inclinaron por la tesis de que el *katejon* era Roma: Tertuliano, Lactancio, Juan Crisóstomo, San Cirilo, San Ambrosio y San Jerónimo, quienes agregaban —en el estilo mítico que analizamos— que la Roma imperial, aunque ya no podía considerarse eterna, perduraría hasta el final de los tiempos. Ireneo —nacido en Asia menor y obispo de las Galias (s. II en Lyon)— trajo consigo las ideas apokalípticas orientales, convirtiéndose en el principal defensor de la aceptación de la concepción milenarista en Occidente. Los últimos capítulos de su voluminoso tratado *Adversus haereses* constituyen una compleja antología de profecías mesiánicas y milenaristas entresacadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Según las noticias que tenemos, fue el primero que analizó la profecía de Daniel, no vacilando en inclinarse por la interpretación de Roma como cuarta bestia[67], pero las primeras contribuciones importantes sobre el tema pertenecieron a Hipólito de Roma, quien, en el siglo III, se dedicó específicamente a estudiar el libro de Daniel y redactó un importante trabajo sobre el Anticristo[68]. Al comentar la visión del Libro II, Hipólito sostuvo que la estatua que se apareció a Nabucodonosor contenía figurativamente el imperio del mundo; en la primera época gobernaban los babilonios, que eran la cabeza

de oro de la estatua. Después fueron señores los persas durante 245 años, lo que prueba que eran de plata, y la dominación pasó después por 300 años a los griegos, desde Alejandro de Macedonia; y éstos eran de bronce. Les sucedieron los romanos, los que eran las piernas de hierro de la estatua, pues eran fuertes como el hierro. Después venían los dedos de los pies —de arcilla mezclada— que representan las democracias futuras que se separarán las unas de las otras como lo están los pies de la estatua. El autor aclaraba que el Imperio romano, a diferencia de los anteriores, no estaba formado por un solo pueblo sino era "de todas las lenguas y de cada raza de hombres reunida por sí" y preparaba una fuerza militar para hacer la guerra, y eran todos aquellos que son llamados romanos y que no provenían todos de una sola tierra". El mismo Hipólito concluía que el Señor nació en el cuadragésimo año del reinado de Augusto, cuando la fortuna de los romanos estaba en su apogeo, y por medio de sus apóstoles ha llamado hacia sí a todos los pueblos y todas las lenguas para convertirlos en pueblo de cristianos, que llevan escrito en su corazón el mismo nuevo nombre[69].

Tertuliano, en cambio, oponía los cristianos al Imperio romano[70], sin que ello implicara desmerecer el papel que le cupo a Roma en la historia de la humanidad, como cuando expresa, retomando palabras usadas por Elio Arístides un siglo antes, que "en pura verdad, este imperio se ha convertido en el jardín del mundo"[71].

En su *Apología* escribía sobre la duración de Roma: "Otra necesidad hay todavía más apretada que obliga a rogar por los emperadores, por el Estado del imperio y sus prósperos sucesos. Sabemos los cristianos por la Escritura que en el fin del mundo al Imperio romano le ha de suceder el tirano del Anticristo, a cuya cláusula amenazan tan acerbas calamidades, que por la suma violencia de la persecución han de peligrar muchos en la fe; y así rogamos por que este imperio dure para que aquel tiempo se retarde, y no caigamos nosotros en el peligro de aquella tentación. Así, pues, mientras rogamos que aquel día se dilate, por no hacer en el peligro experiencia, favorecemos esta duración, y a este imperio lo prolongamos mientras que a aquél lo detenemos" (XXXII-1)[72].

Este gran apologista africano, al incursionar en los temas escatológicos, no vaciló —como vimos— en afirmar que mientras haya Roma habrá mundo y la decadencia de ésta será signo del fin de los tiempos. Y el historiador de los godos Jordanes rescató el prestigio del Imperio romano en el período de las invasiones germánicas, asegurando que el Imperio continuaba viviendo en el espíritu de los hombres, aunque sea como imaginario.

Esta tarea fue continuada por Montano, San Justino, Papías y, en el siglo IV, por Lactancio, quien en las *Instituciones divinas* (VI-16) adoptó las ideas de Ter-

tuliano, pero las reelaboró conjuntamente con las de San Cipriano, oponiendo los cristianos al Imperio romano; en su visión del milenio apokalíptico, mencionó la desaparición de Roma y cómo el poder de ésta se trasladará al Oriente, describiendo —finalmente— la aparición del Anticristo y una "edad de oro" posterior. Estas ideas estaban llamadas a un promisorio futuro.

En sus *Instituciones Divinas*, en las que destinó buena parte a la temática del "fin de los tiempos", Lactancio hizo referencia —como ya vimos— a la profecía conocida como el oráculo de Histaspes[73]. Al referirse al papel de Roma, en la obra citada relata: "El motivo de esta devastación será éste: el nombre de Roma, que ahora domina sobre el mundo —horroriza decirlo, pero lo diré porque así va a suceder—, será arrancado de la Tierra, el imperio volverá al Asia *(traslatio)*, y de nuevo el Oriente dominará y el Occidente será esclavo. Y a nadie debe extrañar que un imperio que tiene tan sólidos cimientos, que ha crecido durante tanto tiempo gracias a tantos y tan extraordinarios hombres y que finalmente se ha consolidado con tantos recursos, termine algún día en la ruina. Y es que no hay nada hecho por fuerzas humanas que no pueda ser destruido igualmente por fuerzas humanas, ya que las obras de los mortales son mortales. Así sucedió que otros imperios, a pesar de haber florecido largo tiempo, desaparecieron. Efectivamente, se nos ha transmitido que los egipcios, los persas, los griegos y los asirios gobernaron sobre la Tierra; tras la destrucción de todos ellos, el imperio llegó a los romanos; y éstos, en la misma medida en que superan a todos los demás reinos en magnitud, en esa misma medida será mucho mayor su caída, ya que lo que está más alto que lo demás cae con más peso"[74]. Como se puede apreciar, aquí reencontramos el tema de las cuatro monarquías y de la "venganza oriental".

A partir de estas nuevas interpretaciones resultaba evidente que el Imperio no podía seguir siendo considerado eterno como lo creían los paganos, pero ahora se sostenía —en la línea enunciada por el obispo Optato de Mileve— que duraría hasta el fin del mundo, como lo habían profetizado Daniel y Pablo. De este modo el cristianismo rescataba una parte fundamental del mito de Roma. Y casi sin quererlo, hasta los opositores al imperialismo romano, como Tertuliano y Lactancio, "al desligar la grandeza temporal de Roma de su religión nacional y atribuirla al Dios verdadero, establecieron finalmente un puente entre el Imperio y el cristianismo, viendo en el primero, un instrumento providencial al servicio de la difusión del Evangelio"[75]. El Imperio romano no había caído, sino que *trasladado* y *renovado*, continuaba en su forma cristiana.

En el siglo IV estos temas no resultaron ajenos al interés de Eusebio de Cesarea, el historiador griego autor de la primera "verdadera teología políti-

ca" para el emperador Constantino. La teoría de los cuatro imperios no aparece en la *Crónica* y ni siquiera en su célebre *Historia eclesiástica*, pero la encontramos en la *Demostratio evangelica* donde, al analizar a Daniel, identifica sus cuatro reinos con Asiria, Persia, Macedonia y Roma[76].

Pero el verdadero continuador de esta línea de pensamiento surgida en Hipólito fue San Jerónimo, a quien también se debe un *Comentario de Daniel*. De manera similar a Hipólito, Jerónimo reunía a Babilonia y Asiria bajo la denominación de esta última y agrupaba en una unidad —como lo ha aceptado la historiografía universal posterior— los reinos de Media y Persia. El texto de Jerónimo, referido a Daniel II, es el siguiente: "Tú eres la cabeza de oro. Dice Daniel cabeza de oro tú tienes. Y con esto muestra que el primer reino, el de los babilonios, se compara al oro preciosísimo (II-39) . Y después de ti surgirá otro reino, inferior al tuyo, de plata. O sea el reino de Medas y Persas, comparado a la plata, inferior al anterior, superior al siguiente. Y un tercer reino de bronce, que dominará sobre toda la Tierra. Se refiere a Alejandro y el reino de Macedonia y de los sucesores de Alejandro; cuyo reino es justamente llamado de bronce, ya que entre todos los metales el bronce es el más resonante y da un sonido más claro y su voz se difunde en duración y largueza, esto es para indicar no sólo la fama y la potencia de aquel reino, sino sobre todo la elocuencia de la lengua griega (II-40). Y un cuarto reino será como el hierro: del mismo modo que el hierro quiebra y tritura todo, así éste quebrará y destruirá toda aquella. El cuarto reino, puesto que se refiere a los romanos[77] es de hierro, que quiebra y tritura todo. Pero sus pies son en parte de hierro y en parte de arcilla, cosa que en este tiempo se comprueba de manera clarísima. Como en efecto al principio nadie fue más fuerte y más inflexible que el Imperio romano, así ahora nadie es más débil, ya que en las guerras civiles y contra diversa gente necesitamos la ayuda de otros pueblos bárbaros. Al final de todos estos reinos de oro, de plata, de bronce y de hierro, una piedra fue desprendida, sin que mano alguna haya intervenido (II-45), o sea el Señor y Salvador, sin unión ni semen humano, nació del útero virginal y, destruidos todos los reinos, ha surgido montaña grande y ha rellenado la Tierra toda"[78]. Finalmente, ya avanzado el siglo V, el tema reaparece en el hispano Paulo Orosio, cuya *Historia adversos paganos*[79] se convirtió en el modelo de todas las crónicas medievales, en cuanto se refiere a la historia universal. Como vimos anteriormente Orosio, en primer lugar, cumplió un destacado papel en el proceso de asimilación de la cultura clásica —especialmente respecto de Roma[80]— al "oficializar", aun forzando la realidad histórica, la tesis de la identificación de Augusto con el nacimiento de Cristo, pero ahora nos interesa básicamente su actitud respecto a la teoría de las cuatro monar-

quías. En la obra citada afirmó sobre el tema: "Al principio del segundo libro, al describir con nuestra pluma el período de la historia de Roma, señalábamos muchas coincidencias entre Babilonia, en otros tiempos reina de los pueblos asirios, y Roma, igualmente ahora dominante entre las naciones; dijimos que aquél fue el primer imperio, que éste fue el último; que aquél fue descendiendo poco a poco, así como éste fue creciendo claramente; que desapareció el último rey de aquél, cuando surgió el primer rey de éste; que después, invadida y tomada aquélla por Ciro, vino a caer en la muerte, cuando ésta levantándose segura de sí misma, después de expulsar a los reyes comenzó a regirse por libre determinación, y sobre todo que, en el preciso momento en que Roma recobra su libertad, fue cuando el pueblo judío, que era esclavo de los reyes de Babilonia, recobrada la libertad, volvió a la santa ciudad de Jerusalén y reedificó el templo del Señor como estaba predicho por los profetas. También hemos dicho que mediaron entre el Imperio babilónico, que estaba situado al Oriente, y el romano, que surgiendo en Occidente se nutrió de la herencia oriental, surgieron el Imperio macedónico y el africano, que, aunque por breve tiempo, ejercieron la tutela y gobierno de la parte meridional y septentrional" (VII-1/7).

Ya anteriormente, como cita en el párrafo precedente, Orosio se había ocupado fundamentalmente en remarcar la coincidencia entre la caída de Babilonia y el surgimiento de Roma, limitando el papel de persas y cartagineses a simples intermediarios de la *traslatio imperii*, en una línea de razonamiento parecida a la que varios siglos antes había empleado el romano Ennio al identificar la caída de Asiria con la fundación de Roma. Sobre este tema escribió: "Ahora bien, si el poder viene de Dios, cuanto más los reinos, de donde nacen los demás poderes; y si los distintos reinos, cuánto más aquellos reinos mayores, a los cuales el poder de los demás reinos está sujeto, como fue al principio el de Babilonia, después el de Macedonia, más tarde el africano y al fin el romano, que dura hasta nuestros días ; y con la misma ordenación inefable, como cuatro son las partes del mundo, así hay cuatro reinos que han sobrevivido en distintos medios: el Imperio babilónico en Oriente; en el Mediodía, el cartaginés; en el Norte, el macedonio y en el Occidente, el romano"(II-1, 4/5).

De este modo, "para Orosio la historia antes de Cristo se reduce a esto: Roma recoge la herencia de Babilonia y, a través de cruentos enfrentamientos con los imperios intermedios (macedonio y cartaginés), consigue unificar todo el poder en una sola persona, Augusto, cuya época, con el nacimiento de Cristo, marca una divisoria clara"[81].

c) La versión agustiniana

De la exposición surge con bastante evidencia que la línea providencialista terminó imponiéndose sobre la escatológica, pero fue moderada, en gran manera, por una tercera versión —menos comprometida políticamente— que llamamos agustiniana[82].

No podemos dejar de observar que, paralelamente, el paganismo tampoco abandonaba fácilmente sus ideas y creencias sobre la eternidad de Roma. Podemos apreciar cómo en el siglo IV Ausonio de Marsella en sus poemas *Sobre el Mosela* y *Ephemeris* se refiere a la *aurea Roma* (285), la *Roma aeterna* (147-1, 148-3), la *urbs aeterna* (149-1) y *Roma caput mundi* (Mosela-409). Casi contemporáneamente el conocido historiador Amiano Marcelino, en ocasión del arribo del emperador Constancio II a la ciudad de las siete colinas, expresa con admiración en su crónica que "en el momento en que Roma, cuya duración igualará a la de los hombres, apareció en el mundo, ajustóse un pacto entre la Fortuna y la Virtud, tan separadas hasta entonces, para favorecer de común acuerdo el maravilloso desarrollo de la naciente ciudad" (XIV-6).

Desde idéntico punto de vista, Felipe el árabe —¿cristiano?— y sus hijos celebraron el mito pagano del milenario de Roma, entendido claramente como los comienzos de un nuevo ciclo histórico *(novum saeculum)* al modo de Virgilio y Horacio en la época de Augusto o de Adriano en el siglo II. Pero un siglo más tarde, el emperador Graciano retomó estos mismos conceptos tradicionales *(gloria novi saeculi)*[83], pero con otro sentido interpretativo.

Podemos observar cómo, una vez más, el viejo mito de Roma se mantenía en pie, habiendo superado la aceptación del cristianismo y la incorporación de los germanos. "Fustel de Coulanges puntualiza que si bien cayó la *urbs* (ciudad), vale decir Roma en su Estado físico, sus murallas, sus construcciones, no se derrumbó en cambio la *civitas*, es decir, la ciudad en su faz sacra y fundacional. Esta se había difundido en las diferentes provincias del imperio por obra de la misión civilizadora de Roma y vivía, en consecuencia, transfigurada, proporcionando los pilares básicos de la sociedad occidental"[84]. O dicho en términos más cercanos a nuestro enfoque, "cayó" Roma. pero el mito pervivió. Roma había sido salvada, sus invasores cristianizados e incorporados a ella. Aceptado el cristianismo como la nueva mística del Imperio, el mito se transformó, adaptándose con gran flexibilidad a los nuevos tiempos, pero su trasfondo continuó en otro contexto histórico pero sin perder sus características esenciales. En este caso la *nueva Roma* no era solamente una modificación por la cristianización (una *segunda Roma*), sino que era una Roma que más bien superaba a la anterior, en otra etapa del desarrollo del mito.

El último eslabón de esta *renovatio* del mito fue el paso, a través del cristianismo, a la Roma de Rómulo y Remo la Roma de Pedro y Pablo, de la Roma sacra imperial a la Roma sacra papal. Para este pasaje ayudó considerablemente la actitud de San Pedro, el "príncipe de los apóstoles" y primer obispo de Roma, quien "abandonó Jerusalén, a la que le unían estrechísimos vínculos; también abandonó Antioquía tras una brevísima estadía en la ciudad en que resonó por primera vez el nombre de cristianos, y por grandes etapas llegó a Roma de la que tomó posesión para sí y sus sucesores. Desde Roma, convertida en centro de su apostolado, difundió por todo el mundo el mensaje de Cristo"[85]. Cuando Virgilio profetizó para Roma un imperio sin fin, ni él preveía el verdadero sentido de su profecía. En última instancia, el peso del mito fue tal que Roma —y no Jerusalén, destruida por los romanos en el 70— se convirtió en la cabecera de la Iglesia católica y sus obispos fueron los sucesores del apóstol Pedro[86].

Un claro paso hacia el proceso de centralización en Roma del poder de la Iglesia tuvo lugar en el 343 cuando el Concilio de Sárdica (actualmente Sofía) proclamó que la Iglesia romana tenía el derecho de "decidir soberanamente en los asuntos eclesiásticos"[87]. Optato de Mileve había escrito casi contemporáneamente: "No está la república en la Iglesia, está la Iglesia en la república, y está en el Imperio romano, pero sobre el emperador no hay nadie, sólo Dios"[88].

De allí en más los escritores cristianos coincidieron con los obispos romanos en fortalecer el poder eclesiástico y político del obispo de Roma. A este hecho ayudó notablemente el abandono de la urbe por parte de los últimos emperadores, finalmente trasladados con Constantino a Bizancio, y el papel que los obispos cumplieron en defensa de la "ciudad eterna" frente al avance de los "bárbaros".

En este mismo espíritu, en el 449, el obispo Teodoreto de Ciro afirmaba que Roma era "la más ilustre de las ciudades" porque "gobierna el mundo" y "posee los sepulcros de Pedro y Pablo"[89], y Próspero de Aquitania recitaba que "Roma, la sede de Pedro, convertida bajo este título de honor pastoral en capital de todo el mundo sujetaba por medio de la religión aquello que no podía conquistar con las armas"[90].

Pero fundamentalmente cabe destacar el papel del obispo San León Magno (León I) quien, a mitades del siglo V, retomó la idea de Roma esbozada —como vimos— por el papa Dámaso, el poeta Prudencio y el obispo San Ambrosio, en el sentido de que los apóstoles fueron los fundadores[91] de la nueva Roma —identificando la ciudad con la Iglesia[92] —que reemplazan a los gemelos fundadores de la ciudad pagana y desarrollan una misión expansionista[93] de catolicidad o universalidad de la Iglesia *(pax christiana)* en el senti-

do imperialista romano *(pax romana)*; y superando su laicización le dio forma y la desarrolló. Similares conceptos fueron vertidos por Próspero de Aquitania y favorecidos por el cese de la expansión del Imperio a la vez que se acrecentaba la predicación —y consecuente conversión— por la Iglesia, traspasando incluso los confines de la Romanidad al ingresar en tierras bárbaras.

Una generación después del saqueo de Roma, San León Magno reforzó su prestigio personal entre los romanos por sus actitudes ante Atila, primero[94], y ante Geiserico, *rex* de los vándalos, posteriormente. Las ocupaciones de Roma se reiteraron —aunque el dato resulte menos conocido— en el 546 y el 549 por las tropas del *rex* visigodo Totila[95].

A su vez, de manera consciente, León acrecentó la grandeza de Roma al celebrar la festividad de los santos apóstoles Pedro y Pablo —sancionada como ley civil por los emperadores Teodosio II y Valentiniano III en febrero del 425— como el nuevo *dies natalis* de la urbe. En la homilía pronunciada el 29 de junio del 441[96] reafirmó: "Estos son los varones, Roma, que hicieron brillar sobre ti la luz del Evangelio de Cristo; y la que hasta entonces había sido maestra del error, te convertiste en discípula de la verdad. Estos son tus padres santos y pastores verdaderos que para incluirte en los reinos celestes te fundaron mucho mejor y con más suerte que aquellos otros que con su trabajo echaron los primeros cimientos de tus murallas, y de entre los cuales el que te dio el nombre te manchó con la muerte de su hermano. Estos son los que te elevaron a tanta gloria, que te hicieron gente santa, pueblo elegido, ciudad sacerdotal regia y por medio de la sagrada silla de San Pedro *(sedes Petri, cathedra Petri)*, cabeza del mundo *(caput mundi)*, de modo que más sobresaliste por la religión divina que por el imperio terreno.... Para desparramar por todo el mundo los efectos de tan inefable gracia preparó la Divina Providencia el Imperio romano, que de tal modo extendió sus fronteras que las gentes del orbe entero se avecinaron y acercaron. Venía muy bien para la obra divina (la predicación del Evangelio) que los varios reinos se confederasen en un solo Imperio, y así encontrarse en seguida dispuestos a la predicación general todos los pueblos, que estaban unidos por el régimen de una misma ciudad"[97]. Similares conceptos utilizó Próspero de Tyro: "Roma, sede de Pedro *(sedes Petri)*, transformada para el mundo en sede principal del cargo de pastor, posee por la fe lo que no había conquistado por el poder de las armas"[98].

Como señala Bartnik, "la nueva religión infundió en este cuerpo moribundo (que era el Imperio romano) un soplo de vida, un alma; dicho de otro modo, la verdad religiosa. De esta suerte el hecho del cristianismo no es simplemente para Roma una especie de 'santificación' del pasado, como lo creía Prudencio, sino una nueva fundación de Roma, 'mejor y más honrosa'"[99].

Así el mito, basado en la eternidad de Roma, se transformó, reconquistando para la ciudad de las siete colinas —por medio de una nueva fundación— el título universalista de *caput mundi*, pero convertida ahora en la *sedes Petri*. "Debemos guardarnos de restar importancia a este poderoso movimiento ideológico que representa una etapa decisiva, y, al menos en apariencia, un corte entre la religión pagana del *templum Urbis* y la idea medieval de la *Renovatio*"[10].

"En suma León vuelve a proponer el concepto de la misión providencial de la Romanidad ahora inseparable de la Cristiandad. Recogiendo y elaborando en una forma y en una práctica definida los datos de una tradición antigua, León contribuyó enormemente a transmitir al Medievo y, en parecido tiempo, a plasmar una mentalidad, si no universalmente, por cierto largamente difundida en los tiempos sucesivos. La Roma política quedó ligada a la Roma religiosa y de tal manera su vida se renovó[101]." En el obispo romano se entremezclan rasgos de la Roma imperial adoptados, por su intermedio, en la nueva Roma papal o, como afirma Paschoud, "los actos del pontificado de León nos muestran una acción estrictamente limitada a los dominios extendidos del ejercicio del poder imperial; en la que igualmente, la ecumenicidad espiritual de la nueva Roma repite la ecumenicidad política de la Roma pagana; ideal considerado en parte irreal"[102].

Entre los antecedentes de esta integración, resulta sumamente curioso observar una inscripción en un mosaico sobre el arco triunfal de la basílica de Santa María la Mayor, perteneciente al pontificado de Sixto III (432-40), que nos muestra la presentación de Jesús en el templo de Venus; el viejo *templum urbis*, ligado al culto de la eternidad de Roma[103].

A su vez la concepción de San León Magno apuntaba a fortalecer el primado del obispo romano ante el peligro contemporáneo del avance político de la sede constantinopolitana, favorecida por el propio *basileus*, recalcando que Constantinopla —*la nueva Roma*— podría ser la nueva ciudad imperial, pero nunca apostólica, pues no era la *sedes Petri*. En la concepción leonina la cristianización de Roma, por obra de los apóstoles (Pedro y Pablo), significaba una *renovatio*, pero en el sentido de una nueva fundación similar a la realizada por Rómulo y Remo[104]. De este modo, como afirma Siniscalco, "se cristianiza un mito político por excelencia"[105].

La primacía romana "fue realizada por San León; éste recuperó el mito de la *Roma aeterna*, asociando íntimamente el poder temporal y el poder espiritual. El acuerdo evangélico de los apóstoles Pedro y Pablo redimió el crimen original de Rómulo y purificó la historia de la ciudad destruida, prometiendo una *renovatio* que, en fin, la reinstaló en la eternidad. Desde entonces la historia de

Roma y su salud pueden ir a la par; la ciudad apostólica asumió la ciudad imperial. Roma no estaba muerta, ella se transformó"[106]. Además, como advierte Paschoud, "la doctrina del primado romano es el término medio que permite al cristianismo en general y a León en particular recuperar definitivamente el mito pagano de la *Roma aeterna*. Su base bíblica es una palabra de Cristo dirigida a Simón Bar Jona (Mateo XVI, 18). Simón Pedro es tradicionalmente el fundador de la Iglesia de Roma, y su primado es transmitido a sus sucesores sobre la silla episcopal romana. Esta doctrina se manifiesta poco a poco en su forma definitiva. León ha jugado un papel esencial en la elaboración y la ha formulado con vigor y precisión. Kinkenberg ha mostrado que León ha sido el primero en afirmar que Cristo no ha transmitido su poder directamente a todos los apóstoles, sino a Pedro solamente, que lo transfiere a los otros apóstoles. El obispo de Roma, sucesor de Pedro, no es así un *primus inter pares*, sino el intermediario inspirado e indispensable entre Cristo y los demás obispos. La afirmación de esta nueva monarquía espiritual se encuentra en la pluma de León"[107]. Al margen del disenso con algunas expresiones de la autora, resulta indiscutible que con León el primado romano adquirió algunos aspectos que implicaron el reemplazo de una monarquía imperial-política como era el Imperio romano por una monarquía político-espiritual como fue el papado en su etapa teocrática, o dicho en palabras de la citada historiadora, "encontramos así con León una teología política expurgada de sus partes más chocantes; y bajo esta forma, pese a sus simplificaciones, sus excesos, gracias a su fuerza elemental, va a perpetuar, en Bizancio como en la ciudad de los Papas de la Edad Media, el patriotismo romano que en suma acaba su metamorfosis en el 450. El príncipe del *arx apostolicae petrae*, sucesor del príncipe del *arx Romani imperii*, adoptó el mito al mismo tiempo exaltador y peligroso de *Roma aeterna*"[108].

Por otra parte, León además descarta definitivamente la posibilidad de solucionar el interrogante de la perdurabilidad histórico-temporal del cristianismo mediante una pronta parusía o por una versión milenarista escatológica, al instalar a Roma en la historia temporal de la salvación y a los cristianos en una sociedad concreta ya existente, pero renovada mediante el cristianismo.

Como bien refiere Maccarone, la imagen de Roma como un sol que dispersa sus rayos ecuménicamente "se convierte en un *topos* de la concepción de Roma cristiana, desarrollado en particular por el papa Dámaso en la inscripción que hizo poner en la *basílica Apostolorum* sobre la via Appia. Pedro y Pablo son los *novo sidera*, llegados a Roma desde el Oriente, que es el origen y la fuente de la luz y de la salvación, según la concepción antigua. Ellos se convirtieron en ciudadanos de Roma gracias a su martirio y Roma celosa-

mente los custodia. Es un motivo que se torna común y que caracteriza, en el transcurso de los siglos V y VI, la tipología de *Roma christiana* en su valor de universalidad porque posee las *duo lumina mundi*. El papa Dámaso contribuye además a la formación de la ideología de la Roma cristiana como una nueva ciudad universal, desarrollando el concepto de *Roma ecclesia*"[109].

Como lo expresó García Pelayo, "el Imperio es eterno, pues se trata del cuarto y último de los imperios vistos por el sueño de Daniel, y puesto que constituye el marco histórico de la redención, perdurará hasta que se consume la obra de la salvación, es decir, hasta que se colme la historia. Vemos, pues, cómo se han cristianizado los componentes del mito de Roma: destino marcado desde el origen por una especie de hierofanía; mediadora entre el orden cósmico y el orden humano; instrumento de salvación, pues si bien Roma ya no es una divinidad, sí es medio o agente de la divinidad; única forma política coincidente con la estructura divina del mundo; instauradora de la paz política; conversora de la pluralidad en unidad: "Elegida por querer divino... para hacer una sola patria de todo el mundo para todas las partes"; y eterna, "como sede del eterno Imperio, profetizado por Daniel"[110].

Como pudimos apreciar, los pensadores cristianos, sin negar la concepción mítica de la eternidad de Roma —convertida en duración "hasta el fin de los tiempos"— y aceptando otras ideas provenientes del tardo-judaísmo (como la teoría de los cuatro imperios) y de la herencia grecorromana elaboraron una nueva "teología política" cristiana, que consolidará el mito que nos ocupa, a la vez que —y no por casualidad— será el sustento ideológico —o místico— del Imperio romano. A su vez marcará el anhelado reencuentro entre religión y política, que había sido una de las bases de la sociedad del mundo antiguo.

Para los romanos, acostumbrados a una religiosidad contractualista, se estableció tácitamente un nuevo pacto; mediante el cual, a partir de Constantino —y fundamentalmente de Teodosio—, Roma protegía a la Iglesia y Dios protegía a Roma. De este modo, la Roma *senescit* de San Jerónimo[111] y su generación resurgían a través de una nueva *renovatio* —cristianizada—, y se unía el destino de Roma al del cristianismo.

De esta forma, gracias a la interpretación de la Iglesia, Roma siguió siendo la *urbs sacra* y *caput mundi*, y a partir de esta fecha no fue identificada ya con la corrupta Babilonia ni el cuarto reino daniélico, sino metafóricamente asumió el papel escatológico de la esperada *Nueva Jerusalén*.

En palabras de Paschoud, "finalmente libres de persecuciones, los cristianos elaboraron una teología política favorable a Roma, y en su entusiasmo,

unieron peligrosamente la suerte de la Iglesia a la del Estado. La crisis del 410 los llevaba a renunciar a ciertas confusiones aventureras. La ideología patriótica cristiana (según la tesis de la autora que no compartimos) no pudo salvar al Imperio, pero puso a salvo el ideal político, al que la ideología pagana había enterrado; en la elaboración de los motivos razonables de reconciliación con el mundo bárbaro, restauró la universalidad de Roma; difundió la idea de su *renovatio*, de su imperio espiritual del que los apóstoles y los papas eran garantes, restauró su eternidad. Los siglos no lastimaron más el prestigio de esta nueva Roma que era simultáneamente un ideal espiritual y una realidad temporal"[112].

Como señala Bryce en su renombrada historia del Sacro Imperio —si reemplazamos su concepto de religión por el de mito—, "la nueva religión conformó una comunión de fieles, un Santo Imperio destinado a recoger en su seno a todos los hombres y opuesto a los múltiples politeísmos del mundo antiguo, adecuado a aquella manera por la cual la potencia universal de los Césares contrastaba con los innumerables reinos y repúblicas que le habían precedido. La analogía entre estos dos movimientos hace entrar a ambos a formar parte de un gran movimiento universal hacia la unidad. La conciencia de sus confines, comenzada antes de Constantino, duró bastante tiempo después de él para asociarlo indisolublemente y hacer comunes los nombres de romano y cristiano. Los hombres que por los motivos que expusimos se inclinaban a creer eterno el Imperio romano, bajo la influencia de un poder mayor terminaron creyendo también eterna a la Iglesia fundada por el sempiterno Hijo, guiada por el omnipresente Espíritu de Dios. Viendo las dos instituciones aliadas, y por la duración de los siglos continuaron creyendo necesaria la existencia del Imperio romano porque creían en su unión necesaria con la Iglesia católica"[113]. De este modo, una vez más se reencontraban religión y política, Iglesia e Imperio, y el emperador volvía a encarnar, bajo otra mística política, el ideal del gobierno universal subyacente bajo el mito de Roma. Estos serán los temas de nuestro próximo capítulo.

NOTAS

1 En este aspecto es fundamental el papel que le cabe a Eusebio de Cesarea, en tiempos de Constantino, y que analizaremos en el capítulo sexto. Bartnik habla del "esfuerzo por elaborar una interpretación teológica del papel de Roma en la historia", *L'interpretation théologique de la crise de l'Empire romain par Leon le Grand*, en *Revue de Histoire Ecclésiastique*, LXII- 4, 3/4, 1968, pág. 750.

2 Di Salvo, S., *Il mito di "Roma aeterna"*, en *LABEO*, 16, 1970, págs. 96/97.

3 Este, tras negar la eternidad de Roma, había advertido que de todos modos "tal vez Roma no perecerá si no perecen los romanos; y éstos no perecerán, si se resuelven a alabar a Dios",Sermón 81. Cit. Orlandis, J., *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid, Rialp, 1988, pág. 53.

4 Cabe recordar que en 381 se había reunido el Concilio de Calcedonia que dispuso otorgar prioridad a la sede constantinopolitana, equiparándola al poder de la nueva sede imperial en Bizancio. Cfr. con capítulo VI.

5 Cit. Maccaroni, M., *La concezione di Roma cittá di Pietro e di Paolo: Da Damaso a Leone I*, en *Da Roma alla terza Roma*, 1983, pág. 68.

6 Siniscalco, P., *L'idea dell'eternitá e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, en *Studi Romani*, XXV, 1, enero - marzo 1977, pág. 19.

7 Paschoud, F., *Roma aeterna*, Inst. Suisse de Rome, 1967, pág. 11.

8 Según lo expresa claramente Hipólito en su estudio sobre el Anticristo (34 y ss.) aplicando a Roma la invectiva de Isaías (47, 1).

9 La tesis de la pronta parusía parece muy vinculada al ambiente mesiánico judío y perdió vigencia en el naciente cristianismo con su "helenización" y la destrucción de Jerusalén y desaparición de la "rama ebionita" de los entonces llamados "nazarenos".

10 Cfr. nuestro *Encuentro del Cristianismo con la Cultura Clásica*, en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 4, 1992, págs. 157/71.

11 Cfr. Mikat, P., *La predicación de Cristo en San Lucas y el culto al Emperador*, en *Revista de Occidente*, 111, junio 1972, págs. 267/97.

12 *Contra Celso*, II, 20. Cit. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, p. 48. Es interesante comprobar que en la trascendente teología política que esboza Orígenes, básicamente a partir de este texto "el orden político que corresponde a la diversidad de las naciones no es un orden natural, sino una consecuencia del pecado; éste trajo consigo la distribución de las naciones entre los ángeles. Con la llegada de Cristo dicho orden quedó superado y se restableció la unidad primitiva". Truyol y Serra, A., *Dante y Campanella*, Madrid, Tecnos, 1968, pág. 50. Resulta fácil observar cómo esta tesis justificaba la existencia de un Imperio entendido como universal.

13 Cfr. Lamotte, J., *Le Mythe de Rome, "Ville Eternelle" et Saint Augustin*, en *Agustiniana*, 11, 1961, pág. 239.

14 *Comentario a Daniel*, IV, 9, 206. Cit., Peterson, E., *op. cit.*, pág. 49. Obviamente la versión de Hipólito es antirromana o escatológica, con ciertos tintes maniqueos.

Asimismo nos parece que anticipa, de algún modo, la tesis agustiniana de las dos ciudades.

15 Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la historia*, Bs. As., Sudamericana, 1967, p. 36.

16 *La cultura clásica y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970, pág. 200.

17 *El Dios invicto*, Bs. As., EUDEBA, 1966.

18 *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, Brill, 1972.

19 *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?*, Madrid, Rialp, 1980.

20 Estudiaremos sus ideas con más detalle en el capítulo sobre Bizancio.

21 Paschoud, F., *op. cit.*, pág. 330.

22 La antigua *proskynesis* de Alejandro Magno. Cfr. Altheim, F., *Proskynesis*, en *Paideia*, V, 5, setiembre -octubre 1950.

23 *Optato*, Apendix VIII.

24 Cfr. Batiffol, P., *L'Eglise et les survivances du culte impérial* en *Les survivances du culte impérial romain*, Paris, A. Piccard, 1920, esp. pág. 25.

25 VII, 13, 14, a. 397; XIV, 1, 3, a. 389; XIV, 2, 1, a. 364; XIV, 2, 3, a. 397; XIV, 3, 19, a. 396; XIV, 4, 6, a. 389; II, 2, 2, a. 365; II, 20, 3, a. 405.

26 Cfr. con el culto al fuego según Numa Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua* y nuestras apreciaciones en *El mito de Roma a través del tiempo*, conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Córdoba, 1983.

27 Cit. Meda, F., *San Agostino*, s/d, pág. 132.

28 Se le conoce como el sermón 81 sobre "los escándalos del mundo". Cfr. también *La Ciudad de Dios*, I, 15.

29 Oroz Reta, J., *La Romanidad de San Agustín*, en *Estudios Clásicos*, 78, noviembre 1976, pág. 365.

30 Comenzó a difundirse la profecía etrusca del fin de los tiempos vinculada al signo de la visión de las doce águilas de la fundación. La versión, proveniente de Censorinus se referiría a un a texto de Varrón (*De die natali*, XVII, 15, en *Antiquitates*) donde trasmite una noticia de Vettius: "Debo decir, como lo muestran los historiadores respecto a los augurios de Rómulo acerca de la fundación de la ciudad y la aparición de los doce buitres, puesto que el pueblo romano había permanecido sano y salvo ciento veinte años, alcanzará mil doscientos años". Cit. Magotteaux, E., *L'augure des douze vautoures*, en *L' Antiquité Classique*, XXV, 1956, pág. 106. Cfr. Hubaux, J., *Les mythes de Rome*, Paris, P.U.F., 1945 y Sordi, M., *La idea de crisi e di rinovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, en *A.N.D.R.W.*, 1972.

31 Barrow, R., *Los romanos*, México, F.C.E., 1970, pág. 131. Nos parece importante para nuestro enfoque sobre la persistencia del mito la observación de Wankenne: "no es el Imperio en el sentido de Estado romano, el que desaparece en Occidente, es solamente el poder imperial". Wankenne, A., *Le sens du Bas Empire; Effacement du mythe de Rome et naissance de la Chrétienté*, en *Les Etudes Classiques*, XLVII, 1, enero 1979, pág. 31. En otros términos, no se salva el Imperio pero sobrevive el mito político imperial, es decir el mito de Roma.

32 Cfr. Cardini, F., *Alle radice della cavalleria medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, esp. pág. 122 y ss.

33 Cit. Paulo Orosio, VII-43.

34 "Finalmente ningún límite le establece, ningún tiempo le coloca, le otorga el imperio sin fin...". *Contra Symmaco*, I, págs. 528/30.

35 Cfr. II., págs. 655/60.

36 *Contra Symmaco*, II, págs. 533/36.

37 Idem II, págs. 607/08.

38 Ibídem, págs. 633/35.

39 Cfr. *Comentarios de Miqueas*, I-4.

40 Paschoud, F., *op. cit.*, págs. 226 y 331.

41 *Enarratio in Psalmus*, XL, pág. 30 en *P. L.*, XIV, 1134.

42 Sordi, M., *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, Encuentro, 1988, pág. 160.

43 De Francisci, P., *Arcana Imperii*, Milano, Giuffrè, 1948, III, II, pág. 68. Cfr. también Palanque, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, De Boccard, 1933; Pareti, A. S., *Ambrogio e la sua etá*, Milano, Hoepli, 1994, y Sordi, Marta, *L' attegigiamento di Ambrogi di fronte a Roma e al paganesimo*, en *Atti di Congreso Internationale di Studi Ambrosiani*, Milano, Vita e Pensiero, 1976.

44 *Comm. in Miqueam*, I-4 , en *P. L.*, XXV, I, 187 d.

45 Cfr. *Contra Jovin*, II-38.

46 Probablemente por indicación del propio obispo de Hipona como lo sugiere en la introducción: "he obedecido tus mandatos, bienaventurado padre Agustín, y ojalá lo haya hecho con tanta eficacia como buena voluntad" (I-1) y más adelante "me ordenaste que escribiera contra la vana maldad de aquellos que, ajenos a la ciudad de Dios, son llamados 'paganos' por los pueblos y villas del campo en que viven..." (I-1, 9). Puede resultar de interés señalar que cuando Orosio parece haber recibido el encargo ya se conocían los diez primeros libros de la obra agustiniana, cuya influencia en la concepción histórica es más evidente aún que el discutido encargo.

47 Gerosa no coincide con esta acepción de "providencialismo", inclinándose por interpretarlo —con un matiz estoico— simplemente como el gobierno natural de todas las cosas en el orden asignado por Dios. *San Agostino e l'imperialismo romano*, en *Miscellanea Agostiniani*, 1931, pág. 1012.

48 En *La Ciudad de Dios*, presumiblemente adaptando las ideas apocalípticas de Lactancio, escribió: "Digo que el nombre romano, con el cual hoy se rige el orbe (me horroriza decirlo pero lo diré, pues ha de suceder) será quitado de la tierra; y el Imperio volverá al Asia y de nuevo dominará el Oriente y el occidente servirá", XX, 1.

49 Demongeot, E., *L'idealisation de Rome face aux barbares a travers trois ouvrages récents*, en *Revue des Etudes Anciennes*, LXX, 3/4, julio-diciembre 1968, págs. 402/03.

50 Sánchez Salor, E., *Introducción a las Historias de Orosio*, Madrid, Gredos, 1982, I, pág. 24.

51 Cfr. VI, 2, 5 donde Orosio afirma: "estableció esta unidad del Imperio, es amado y es temido por todos; las mismas leyes sometidas a un solo Dios, dominan en todas partes".

52 Cit. Gigón, O., *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970, pág. 186.

53 *Locundi Translatio S. Serratii*, en *M.G.H.*, Script II, p. 92. Graf, A., *Roma nella memoria e nelle inmmaginazioni del Medio Evo*, Torino, Loerscher, 1915, pág. 682.

54 *La narración idealizada en Paulo Orosio*, VII, 39, 1, 10. Paschoud sugiere que "más allá de otras razones para marchar sobre Roma, pudo estar dominado por una creencia supersticiosa de que no podía poner una mano sacrílega sobre la Ciudad Eterna" y agrega "nosotros constatamos además en esta ocasión que la Roma que impresiona a Alarico es la de Pedro y Pablo más que la de Rómulo y Remo. Cristiano convencido, aunque arriano, protegerá el lugar sacro que constituyen las basílicas de los apóstoles y no tocará el tesoro de las iglesias". Paschoud, F., *Le mythe de Rome à la fin de l'Empire et dans les royaumes romano-barbares*, en *Atti dei Convegni Lincei*, Roma, 1980, pág. 127. Para confirmar su visión providencialista Orosio también retoma la narración de Dión Casio sobre el surgimiento de una fuente de aceite en el Trastevere e interpreta ésta con un sentido cristiano de significación: el aceite anticipa al Ungido. Cfr. libro VI.

55 En contra Lamotte, quien sostiene que la "caída de Roma destruyó el mito (de la eternidad) de Roma", *op. cit.*, pág. 260.

56 Cfr. VII-41, 8

57 Albino, E., *Uno storico duello: Romani-Gothia*, en *Civitá Cattolica*, 2466, del 21-III-1953, pág. 668.

58 Ozanam, A. F., *Los orígenes de la civilización cristiana*, México, Agnus, 1946, págs. 441/42, 59 IV, págs. 66/74.

60 Siniscalco, P., *Roma e le concezioni cristiana del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, en *D. R. a. T. R.*, 1983, pág. 58.

61 Orosio, VII, 43.

62 De *"esjatón"* que significa "Lo último" —como bien aclara L. Castellani en el prólogo de su obra sobre el *Apokalipsis*— y no "escatológica" que correspondería a "excremento". En el resto de la obra —por razones de simplicidad y costumbre— hemos seguido utilizando la traducción impuesta.

63 Cfr. con el *Apokalipsis de San Juan después del año 70* y el *Libro de Daniel.*

64 Cfr., a manera de ejemplo, García, R., *La Iglesia pueblo del espíritu. Las primeras comunidades cristianas en los Hechos y Apocalipsis*, Bs. As., Don Bosco -ISPA, 1983.

65 Quien identificaba a Roma con el cuarto reino daniélico y con el obstáculo paulino.

66 Paschoud, F., *op. cit.*, págs. 171/72/76.

67 Simonetti, M., *L'esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e III secolo*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, p. 403. Textos del *Apokalipsis* favorecían esta tésis. Por ejemplo: "la gran ciudad, la que tiene soberanía sobre los Reyes de la Tierra... camina hacia su destrucción", XVII, 8 y 88.

68 Hay edición greco-italiana: *Ippolito. L'Anticristo*, Firenze, Nardini, 1987.

69 Cfr. Delcor, M., *La prophetie de Daniel*, op. cit., y Simonetti, M., *L'esegesi patristica*, op. cit.; ambas en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986.

70 *Apología*, XXI y XXIV.

71 *De Pallio*, II, 8/9. Cit. Cochrane, Ch., *Cristianismo y cultura clásica*, México, F.C.E., 1949, pág. 158.

72 Similar idea reencontramos en su *Ad Scapulam* cuando afirma que: "El cristiano no es enemigo de nadie, menos aún del emperador, a quien sabe establecido por su Dios; es necesario que también lo ame, lo respete y lo honre y lo quiera sano y salvo con todo el imperio romano, mientras dure el siglo: en efecto durará todo ese tiempo", II-6.

73 Este oráculo nos es conocido por las referencias de Justino en su *Apología*, redactada en el siglo II, donde señala que "la Sibila e Histaspes dijeron que serían consumidas por el fuego todas las cosas que están sujetas a corrupción". I, 20.

74 Lactancio, *Instituciones divinas*, VII-15, 19.

75 Truyol y Serra, A., *op.cit.*, pág. 56.

76 Swain, J. W., *The theory of the four monarchies, opposition history under the Roman empire, en* "Classical Philology, XXXV, enero 1940 ", pág. 19. Este nos advierte que "la sus-

titución de Asiria por la bíblica Caldea y la omisión de los Medas en Eusebio (y anteriormente ya en Hipólito) es muy significativa, porque indica la influencia de los escritores paganos acerca de las cuatro monarquías".

77 El autor reitera similares apreciaciones negativas sobre Roma en su epístola 121, 11, llegando a considerar blasfema la idea de la eternidad de Roma, Epist. CXXI, 11. Cfr. Pratt, K., *Roma as eternal*, en *Journal of History of Ideas*, 1965, XXVI, pág. 31.

78 Cit. Siniscalco, P., *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo*, Torino, SEI, 1976, págs. 120/21.

79 Una verdadera historia universal, centrada —como la de Polibio— en Roma.

80 Cfr. nuestro *La cristianización del mito de Roma en Paulo Orosio*, en *Revista de la Universidad Nacional de la Patagonia*, I, 1987.

81 Sánchez Salor, E., *op. cit.*, t. I, pág. 38.

82 Cfr. Siniscalco, P., *op. cit.*, pág. 20.

83 Cfr. Orosio, VII-20.

84 Bauzá, H., *Roma y el destino de Occidente*, en "Congreso Intern. As Humanidades Greco-latinas", Coimbra, 1988, pág. 165.

85 Oddone, A., *Il fascino di Roma papale*, en *Civiltá Cattolica*, 2412, 16 diciembre 1950, pás. 669/70.

86 Cfr. los interesantes aportes de las actas del simposio de 1989 editados como *Il primato del vescovo di Roma nel primo milenio*, Cittá del Vatticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991.

87 Cit. Homo, L., *De la Rome païënne a la Rome chrétienne*, Paris, Laffont, 1950, p. 281. Para la pertinente documentación véase Denzinger, E., *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, págs. 25/26.

88 En *P. L.*, II, pág. 999.

89 *Theodoreti episcop. ad Leonem episc. Romae*, en *P. L.*, LIV. Cit. Banfi, F., *Roma "civitas regia"*, en *Studi Romani*, 10, 1962, pág. 520.

90 *Carmen de ingratiis*, I, 40/43, en *P. L.*, LI, p. 97. Cit. Oddone, A., *op. cit.*, pág. 670, nota 2.

91 Ya San Ambrosio en el *Apostolorum passio* afirmaba que Roma había sido refundada sobre la sangre de Pedro y Pablo: "Desde ahora Roma posee un excelso vértice, sus devociones exalta, fundada sobre la sangre de profetas tan nobles". Cit. Maccarone, M., *op. cit.*, pág. 76.

92 *Ecclesia*, entendida en el sentido griego de comunidad.

93 Cfr. San Ireneo, *Contra los herejes*, I, 10, 2.

94 Paschoud destaca "la intervención milagrosa de los apóstoles Pedro y Pablo para defender la Ciudad Eterna". Es sintomático que el acontecimiento fuera recordado mediante la instalación de una estatua votiva de bronce de los dos apóstoles en la plaza de Júpiter Capitolino. Según la versión de Paulo Diácono que adopta, "Attila había declarado que no le había impresionado tanto la persona del papa León cuanto la aparición sobrenatural que veía a su lado y que amenazaba al rey huno con una espada desenvainada mostrando que le heriría si no hacía caso a las demandas que le presentaban". "Así vemos —agregaba la autora— como se activa el mito de Roma —de nuevo la Roma cristiana de Pedro y Pablo sucesores de Rómulo y Remo— no sólo en la realidad histórica, sino en su transposición literaria". Paschoud, F., *Le mythe et le fin de L'Empire et dans ...* op. cit., pág. 131.

95 Parece de interés rescatar las palabras de San Benito a Totila en diciembre del 546 cuando le advierte que "Roma no será destruida por los bárbaros, sino trastornada por las relampagueantes tempestades y remolinos, y terremotos, perecerá por sí misma". Cit. Mazzarino, S., *El fin del mundo antiguo*, México, U.T.E.H.A., 1961, pág. 67.

96 El sentido mítico de esta idea se acrecentaría de ser cierta la opinión de algunos autores que estiman que el 29 de junio coincidiría con la fiesta de Quirino-Rómulo, el fundador de la primera Roma. Cfr. Maccarone, M., *op. cit.*, pág. 76.

97 Sermón 82, en *Migne. Patrologia latina*, pág. 423.

98 *De ingratiis*, 39 y ss. Cit. Vogt, J., *La decadencia de Roma*, Madrid, Guadarrama, 1968, pág. 309.

99 Bartnik, C., *op. cit.*, págs. 762/63.

100 Gagé, J., *Le "Templum Urbis" et les origines de l'idée de "Renovatio"*, en *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, págs. 186/87.

101 Siniscalco, P., *L'idea de eternitá...*, op. cit., pág. 19.

102 Paschoud, F., *Roma aeterna*, op. cit., pág. 322.

103 André Grabar, el prestigioso historiador del arte cristiano que estudiara el mosaico, afirma que "si el mosaiquista hizo figurar la imagen de Roma en el frontón del templo, sea directamente o por medio de intermediarios que se nos escapan, se basa en el templo de Roma, es decir, el *Templum Urbis*, como templo jubilar por excelencia, por otra parte anuncio de un 'nuevo siglo' *(saeculum novum)*". Cit. Gagé, J., *op. cit.*, pág. 172.

104 No olvidemos que los arúspices romanos ya habían defendido la existencia de *saeculum* de 365 años y sucesivas *renovatio* en la ocasión de la invasión de los galos en que Camilo fue considerado un nuevo Rómulo refundador y similar papel se confirió a Augusto.

105 Siniscalco, P., *L'idea di eternitá...*, op. cit., pág. 57.

106 Duret Neradau, *Urbanisme et métamorphose de la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, pág. 382.

107 Paschoud, F., *Roma aeterna*, op. cit.,p. 312/313. Bien observa Soloviov que "San León no admitía que el consejo ecuménico decidiera sobre el dogma que ya había sido definido por el papa (epístola al emperador Marciano, col. 918 de P. L. de Migne). En la instrucción que el papa dio a su legado, el obispo Pascasino, le indicó su epístola dogmática a Flaviano como la fórmula completa y definitiva de la verdadera fe (col. 927). En otra carta al emperador Marciano, San León se declara instruido por el espíritu de Dios para aprender y enseñar la verdadera fe católica (col. 930). En una tercera carta al mismo, hace saber que sólo ha pedido la convocatoria del concilio para restablecer la paz de la Iglesia oriental (col. 932) y, en la epístola dirigida al mismo concilio, dice que lo acepta solamente 'reservando el derecho y el honor que corresponde a la sede del bienaventurado Pedro el Apóstol', y exhorta a los obispos orientales a 'excluir enteramente la audacia de disputar contra la fe divinamente inspirada' como según él ha determinado en su epístola dogmática". Soloviov, V., *Rusia y la Iglesia universal*, Bs. As., Santa Catalina, 1936, págs. 231/232. Y más adelante con motivo de la decisión conciliar de otorgar prioridad a la sede constantinopolitana (canon 28 del concilio de Calcedonia), al negar su ratificación a ese canon escribe: "Las convenciones de los obispos que repugnan a los santos cánones de Nicea, Nos las declaramos nulas, y con la autoridad del bienaventurado apóstol Pedro, las anulamos enteramente por definición general" (col. 1000. ídem. pág. 236) o más expresamente aún —por si falta hiciera— cuando escribe: "entre los mismos bienventurados apóstoles existió, dentro de la similitud del honor, una diferencia de poder; y si para todos era igual la elección, con todo a uno solo fue dada la preeminencia sobre los demás. De esta manera vino también la distinción de los obispos y quedó dispuesto, según un admirable orden providencial, que todos no pudieran arrogarse toda cosa, sino que en cada provincia hubiera alguno que poseyera sobre los hermanos la primera sentencia; y de nuevo en las ciudades más grandes fueron instituidos aquellos que recibieron más extensa carga, y por éstos el cuidado de la Iglesia universal corresponde a la sede única de Pedro y nada debe separarse de su cabeza"(col. 676. ibídem, pág. 236). Esta posición papal fue confirmada por un edicto del emperador Valentiniano III del 6 de junio del 445, en ocasión de un conflicto con Hilario de Arlés, por el que establecía textualmente que "los obispos deben tener por ley todo lo que sancionó y todo lo que sancionará la silla apostólica, para que no haya disturbios ni inconstancias en la Iglesia. El Papa tendrá jurisdicción sobre todos los obispos. En caso de que uno de ellos se rehusara a comparecer delante de él, el gobernador lo constreñirá" (Nov. III, 16).

108 Paschoud, F., *Roma aeterna*, op. cit., pág. 322.

109 Maccarone, M., *op.cit.*, pág. 66.

110 García Pelayo, M., *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 143.

111 "El fuego del mundo se extiende en una sola ciudad que cae", *Comm. sobre Ezequiel*, prólogo; "¿qué será salvado, si Roma perece?", Epístola CXXIII, 17.

112 Paschoud, F., *Roma aeterna*, op. cit., pág. 334.

113 Bryce, G., *Il Sacro Romano Impero*, Milano, Hoepli, 1907, págs. 111/12.

CAPITULO V

LA CONSOLIDACION DEL MITO

El papel del mito de Roma —y del Imperio mismo— no se interrumpió durante la mal llamada Edad Media, ya que su misión universalista coincidía con la "difusión del Evangelio a todas las criaturas". La aceptación de la cultura clásica por parte del cristianismo y su posterior proclamación por Teodosio como religión oficial del Imperio favoreció la aceptación y exaltación del nombre de Roma y, a través de éste y del Imperio, se logró esta continuidad. La *caput mundi* se convirtió en cabeza de la *res publica Christiana.*

No escapó a la perspicacia de un destacado historiador decimonónico, cuando inició el estudio del Imperio romano más allá de la Antigüedad, "a nosotros modernos, embebidos de espíritu crítico y práctico, una perpetuación bajo condiciones tan diversas del mismo nombre y de las mismas pretensiones nos aparece a primera vista absurda, como un vano fantasma para impresionar a las mentes más supersticiosas. Pero un examen más atento corrige nuestro primer pensamiento. Ningún poder estuvo basado sobre fun-

damentos tan seguros y profundos como los que echó Roma en tres siglos de conquista y en cuatro de dominio indiscutido"[1].

Como acertadamente afirma Carl Schmitt, "la historia de la Edad Media es la historia de una lucha en torno a Roma, no la de una lucha contra Roma"[2] y esta idea de Roma, como fácilmente podemos apreciar, "penetra y domina todo el mundo medieval, en el arte, en la cultura, en el derecho"[3] y está "viva y difusa como para alimentar innumerables leyendas y ofrecer materia a las tradiciones y a la literatura popular"[4], provocando una actitud que pervive durante todo el período medieval y a la que podríamos llamar la "fascinación de Roma".

Este intento poco habitual de analizar el mito de Roma en la Edad Media defendiendo la tesis de la continuidad del imperio romano —su forma de expresión política— presenta, sin lugar a dudas, una serie de dificultades adicionales; fundamentalmente el inconveniente —por no decir la imposibilidad— de aferrar la esencia y el espíritu de aquello que los historiadores modernos denominaron el Sacro Imperio. Pero podemos acercarnos en parte, no sólo a través de los textos políticos y los hechos históricos, sino también mediante los símbolos y las narraciones literarias tan comunes en esa época.

Pero la visión de Roma fue variando de matices a través del tiempo, aunque conservando su esencia; sus contemporáneos vivieron sucesivamente la Roma de los mártires, la Roma imperial carolingia o sálica, la Roma del pueblo romano, la Roma pontificia y otras.

LA PERSISTENCIA DEL MITO

Aunque la mayoría de los historiadores actuales se inclinen por la tesis moderna de una ruptura —a veces violenta— entre la Antigüedad y la Edad Media, nosotros defendemos su persistencia a través de Roma que —según la acertada frase de Barrow ya citada— "no cayó sino que se transformó en otra cosa". Esta continuidad se vio favorecida, como observa acertadamente Kantorowicz, porque en el Medievo "cada individuo tenía su patria local propia, pero todos los súbditos del Imperio reconocían a Roma como su patria común"[5]. Por otra parte podemos comprobar que los contemporáneos no percibieron discontinuidad alguna entre lo que los modernos hemos denominado equívocamente Edad Antigua y Edad Media, como tampoco dudaban que el imperio "medieval" era la permanencia natural y legítima del imperio romano. El hecho de que hubiera variado el titular del ejercicio del poder im-

perial no implicaba, de ninguna manera, que se hubiese modificado ni la idea ni la sustancia del Imperio, entendido en la línea de continuidad y universalidad fijada por el profeta Daniel.

La admiración por la idea de Roma, o —más precisamente en términos míticos— por el nombre de Roma, y la creencia en su carácter sacro e indestructible pueden comprobarse durante todo el Medievo si lo analizamos como un mito político fuertemente asentado en la conciencia colectiva. Pero esta idea se apoyaba en un poder concreto: el Imperio, que le permitía manifestarse políticamente. "Roma y su nombre se muestran, por la voluntad de la divinidad, irrevocablemente unidos al destino y a la existencia del Imperio"[6], pues "la tradición de Roma es sobre todo tradición imperial. De Roma el Imperio había tomado no sólo el nombre, sino la fuerza y la autoridad"[7].

En la medida que en su expresión medieval no se trataba de una realidad concreta e inalterable resulta prácticamente imposible definir el Imperio y debe entenderse más que como una institución concreta —que lo era— como una idea-fuerza (por su aspecto mítico), una idea creadora, una idea providencialista y salvífica, y por ello el emperador se imponía no sólo por el poder ilimitado que le competía, sino, básicamente, por la aureola mística que lo acompañaba. En términos teológicos, podríamos agregar que el Imperio, en su carácter de necesario para asegurar la paz, la justicia y el orden del género humano, forma parte de la economía de la Creación.

Pero más allá de estas complejidades resulta evidente y destacable que "desde los días de Augusto a los de Carlos V todo el mundo civil creía en su existencia como una parte del orden eterno de las cosas, y los teólogos cristianos no desmerecieron a los poetas paganos en declarar que su fin coincidiría con el del mundo"[8]. Podemos hacer nuestros los cuestionamientos del historiador florentino Cardini cuando señala que "se ha planteado la cuestión de cuál fue la verdadera naturaleza de aquel experimento, que en cualquier caso fundó una institución que a través de múltiples cambios, marcó más de un milenio de historia europea, y cuyo mito ha sobrevivido en muchos sentidos a la definitiva caída de su último y lejano epígono, el imperio austro-húngaro de los Habsburgo"[9].

Los habitantes de la Cristiandad medieval[10] no tenían dudas de que "el Imperio fue instituido por Dios para la perfección de la vida humana; y tal perfección no se puede obtener sin la monarquía única y universal. Una es la humanidad; una su tarea: dos son los fines a que tiende; uno la felicidad terrena, otro la felicidad eterna. El primer fin necesariamente está subordinado al segundo, y la felicidad terrena, que nace del buen regir y de la ordenada y virtuosa vida civil, es solamente digna de ser cambiada en cuanto busca con-

seguir otra. Sin el pecado de nuestros primeros padres, con el que comenzó nuestra desgracia, los hombres de por sí deben acercarse a uno u otro fin; pero pervertida su naturaleza, ellos necesitaron guías seguros para conseguirlo. Estos dos guías son el emperador y el Papa, ambos instituidos por Dios con oficios propios y separados, los cuales se confunden muchas veces, siendo causa de desgracia para el mundo. El único emperador debe ser señor de toda la tierra; pero su dominio es sobre todo un dominio soberano más que un dominio directo. Bajo sus leyes continúan reinando los príncipes cuya potestad y cuya acción contiene dentro de los límites del derecho y de la justicia. Ellos deben hacer de modo que sean observados por los hombres la paz, la justicia y la libertad, condiciones primeras e indispensables de la felicidad terrena. La vacancia del Imperio es causa de irreparable ruina; de un emperador el mundo espera salud"[11]. Los reinos existentes sólo podían adquirir matiz universal —convertirse en Imperio— a través de su vinculación con Roma. "Urbe y orbe eran para la idea imperial medieval, lo mismo que para la antigüedad clásica, términos correlativos: quien tiene la urbe tiene el orbe, y quien tiene el orbe sólo justifica su poder por referencia a la urbe[12]."

De este modo, quien ocupaba Roma *(urbs)* dominaba el mundo: "*Roma caput mundi tenes orbis frena rotundi*: Roma cabeza del mundo, reinas sobre el orbe entero", dice un famoso sello de Conrado II y de Enrique II y la corona imperial otorgaba la posesión del orbe, en la medida que estaba vinculada con la corona de Roma[13]. Aunque el emperador residiera en Aquisgrán, la ciudad de Carlomagno sólo era la *sedes regni*, mientras que el poder del Imperio residía en Roma. Esta concepción fue fortalecida por las teorías curialistas que se impusieron con Ludovico Pío y tiende a ratificarlas el llamar a la ciudad de Aquisgrán *seconda Roma*.

A su vez el mito de Roma, como en la ciudad de las siete colinas, permaneció ligado a la figura —y a la persona— del emperador. Cabe recordar que para la concepción medieval el papel del emperador no consistía en ejercer directamente el gobierno sobre toda la Cristiandad, sino en cumplir una función tutelar y arbitral sobre las distintas monarquías y repúblicas[14].

En este aspecto puede resultar de interés precisar que los teóricos de la Cristiandad exigían tres condiciones o requisitos para ser emperador. El *Libellus de imperatoris potestate* —de autor anónimo— precisaba: en primer lugar que tuviera mando sobre todos los demás que ejercían mando, o sea sobre todos los demás reyes, condición *sine qua non*, según confirma Widukind de Corvey en su *Rex Gestae Saxonicae*[15]. A ello se agregaba el mando militar (el antiguo *heerbann* sagrado de los germanos) y la aclamación por el *populus romanus*, acto jurídico indispensable para legitimar la coronación.

Esto, en esa ocasión, se formalizaba mediante los *laudes* que entonaba el pueblo[16].

La esencia del Imperio radicaba en el concepto de su universalidad —de raíz helénica— que se transmitió a un Imperio medieval que había logrado absorber las particularidades regionales antiguas, agregando como elemento nuevo la concepción cristiana, también universal. Pero la universalidad se sustentaba en una tendencia unificadora *(ordinatio ad unum)* propia de la esencia del Imperio y que reposaba sobre la idea de la unidad política que, en la medida que pretendía unificar territorios tan diversos como los que llegaron a conformar el Imperio, solamente podía lograrlo mediante un principio de individuación, que no era otro que el propio emperador[17]. Este principio que reposa sobre la concepción personal y no territorial de la monarquía medieval nos clarifica algunos aspectos.

Elorduy advierte que para los habitantes del Imperio, "servir al rey era servir a la patria, porque patria y rey no eran cosas del todo distintas; al usar la palabra rey entendían con ella no la persona individual y física del monarca reinante, sino la persona moral de la realeza[18]. Otro tanto ocurría al hablar de la obediencia debida al Pontífice romano. Este carácter personal que revisten así la Iglesia como el Estado, lo tiene con mucha más razón el Imperio en su totalidad, por abarcar así la soberanía temporal como la espiritual"[19].

El Imperio romano, en cambio, con su sentido pragmático, se había preocupado más por la unidad territorial; y logró ésta, en gran medida, gracias a las legiones romanas, expresándola mediante la *pax augustea*. Los hombres de la Cristiandad medieval sintieron admiración por esta *pax*, la veneraron y trabajaron por su continuidad, aunque convertida en la *pax Christi*.

Como puede comprobarse en los textos de la época, "la idea romana del imperio y su contenido teórico formaban parte del patrimonio cultural y de las creencias de la Edad Media, y por más que se discutiera a quién correspondía ejercer el poder temporal, nadie osaba dudar, sin embargo, de la existencia del imperio o de su continuidad desde la época del imperio clásico"[20].

El Imperio medieval, con las características enunciadas, intentaba crear en la Tierra un modelo político copiado de la Ciudad de Dios, y este proyecto de fundar la *civitas Christianorum* —la famosa Ciudad de Dios agustiniana[21]— ya aparece en el llamado código teodosiano[22]. La tarea emprendida significaba construir un Estado ideal, o más exactamente "recrearlo" mediante una restauración *(renovatio)*, como era propio de la mentalidad del hombre antiguo y medieval, renovando algún gran Estado del pasado. Y para ello el modelo obvio era Roma. Y, a su vez, lograr una unidad político-social alrededor de la idea de Roma basada en la estructura del Imperio romano, pero

cuya imagen era el cuerpo místico de Cristo; y en la que no se concebía una confusión entre Iglesia e Imperio —como la describen erróneamente muchos autores—, sino en todo caso un conflicto de competencias entre funcionarios de dos instituciones partes de un mismo Estado (el Imperio) que debían articularse una en relación con, la otra. De este modo, para manifestar la unidad de la Cristiandad, de la misma forma que sólo había una Iglesia, debía haber solamente un único poder político, por lo menos simbólico, por encima de todos los poderes particulares. Fue el papa Gregorio I quien expresó por primera vez esta idea al defender el *Christianum Imperium* o la *Sancta Res-publica.*

Como afirma García Pelayo al aceptar la identificación de la idea mítica de Roma con el Imperio, "... el mito del Sacro Imperio fue una actualización o, para decirlo con su propio lenguaje, una renovación de conjuntos míticos del mundo antiguo y especialmente del mito antiguo de Roma[23]."

LA *RENOVATIO* Y LA *TRASLATIO*

Para un análisis adecuado del proceso de consolidación de este mito en el Medievo nos parece conveniente seguir el desarrollo y las manifestaciones de dos antiguos conceptos: *renovatio* y *traslatio.*

La *renovatio* —entendida como reordenamiento del espacio a partir del centro creador en un nuevo tiempo— tiene antigua data en la temática mítica, como pudimos apreciar en capítulos precedentes[24]. La encontramos ligada al mito que nos ocupa, en la medida en que los pensadores, por influencia del cristianismo, negaban la eternidad de Roma, aceptando en cambio una renovación periódica. Pero, a su vez, podemos vincularla a la prédica cristiana ya que el apóstol Paulo en su segunda carta a los corintios asume la *renovatio* al afirmar que "pasó lo viejo, todo es nuevo" (II, 5, 17).

Los autores de la Cristiandad podían discutir si la anteriormente citada universalidad de Roma se basaba en la universalidad de la Iglesia o en la del Imperio, pero no discutían su carácter sacro-político. "Por eso, a partir de Otto I, el pensamiento de la *renovatio*, constantemente presente durante la alta Edad Media, girará en torno a Roma, lo único cuestionable es qué Roma se ha de renovar o en cuál de los aspectos ha de caer el acento renovador, si en la Roma apostólica de los mártires o en la Roma imperial, o en una síntesis de ambas, decisiones de una importancia ideológica de primer orden para las polémicas de la época. Pero, en cualquier caso, Roma se manifestaba como centro del orbe cristiano y eje de la historia, pues era el vínculo institucional entre el

mundo natural y el sobrenatural y entre el Imperio del presente, el del pasado y la perspectiva de una renovación que lo aproxime más intensamente a su época arquetípica. Por todo ello, si bien Roma ya no dominaba de hecho el mundo, si bien no era centro administrativo en el sentido que lo es hoy de capital de un Estado, no es menos cierto, como dice Schramm[25], que quien se moviera en torno a la dominación del mundo tenía que tener poder sobre Roma. Por eso, la pugna entre la Curia y el Imperio es una lucha por la verdadera idea de Roma y por el dominio de Roma, no una lucha contra Roma o por desprenderse de Roma[26]."

Producidas las invasiones germanas o bárbaras y la desintegración de la unidad del poder político del Imperio, mientras los pueblos intentaban volverse sedentarios y consolidar su poderío, la Iglesia —que llevaba la ventaja de haber efectuado ya su proceso de centralización y consolidación bajo una forma monárquica de gobierno— fue la única institución que mantuvo firme el principio unificador y trabajó acertadamente en la educación y cristianización de los nuevos monarcas germanos tratando de inculcarles, conjuntamente con el evangelio, la concepción cristiano-romana de raíz agustiniana de la unidad imperial y su misión en la Cristiandad, obtenida finalmente con la coronación de la dinastía carolingia.

En este aspecto hay que reconocer el papel fundamental que le cupo a una serie de hábiles obispos de Roma —vinculados al "patriciado" romano— que trabajaron vehementemente por asegurar esta concepción, aunque paralelamente creyesen en la decadencia del mundo. El caso más notable fue indudablemente el papa Gregorio I o Gregorio "magno". El papel preponderante de Roma —como sucesora de Pedro y Pablo, pero también rescatando la Antigüedad imperial— tuvo otro de sus primeros realizadores en el papa Adriano I, quien, en la segunda mitad del siglo VIII, hizo inscribir sobre el altar principal de la basílica de San Pedro: "Pues fue donado a los romanos en fidelidad a la urbe, por los siervos del imperio, que les place", a la vez que rescataba el papel de la *urbs* y el derecho papal en la elección imperial. En esta concepción que la Iglesia defendió permanentemente, el papa León III concibió la *traslatio* que en el 800 llevó a la reinstalación del Imperio en Occidente y fue el papa Juan XII quien en el 962 favoreció la *renovatio* llevada adelante por los Ottones. De esta manera queda claro que la idea de *renovatio*, retomada del mundo antiguo romano por los clérigos intelectuales fue llevada adelante, al menos originariamente, por la Iglesia de Roma y su presencia es indiscutible a comienzos del siglo IX.

En realidad, la idea del *regale sacerdotium* —vinculada a la idea de Roma— tuvo su origen en el establecimiento por la Iglesia de la práctica judía de la unción

sacra del rey. Ella tuvo comienzo cuando el papa Esteban II, tras la promesa del carolingio Pipino de proteger a la Iglesia de Roma y a la ciudad que era su sede, lo ungió en julio del 754, junto con sus dos hijos como rey de los francos "por la gracia de Dios" y "patricio de los romanos". Allí se puede apreciar claramente el papel que le cupo al obispo de Roma, repetido —como veremos— durante la coronación y unción imperial de su nieto Ludovico Pío.

La coronación de Carlomagno como emperador por el papa León III el día de Navidad del año 800 en San Pedro de Roma, realizada con el tradicional ceremonial bizantino adaptado al papel predominante que asumía el obispo de Roma, se convirtió en el modelo de cómo se creía en Occidente que se transmitía la soberanía política: de Dios a Cristo, de Cristo al apóstol Pedro, de Pedro a sus sucesores en el "trono de Pedro", y de éstos a los emperadores y reyes[27].

La restauración *(renovatio)* del Imperio romano en la *pars occidentalis* no fue concebida como la constitución de un nuevo Imperio, sino como el retorno —la *traslatio*— del antiguo de Constantinopla a Roma. El hecho fue ilegal, pero los intelectuales curiales trataron de otorgar visos de legalidad. Estimaban que no se rebelaban contra el soberano reinante, sino que ocupaban legítimamente el vacío dejado por el depuesto Constantino VI; el pueblo romano retomaba el antiguo derecho de elección, y el mismo obispo su derecho de consagración. Es interesante observar que en los anales contemporáneos y aun muchos siglos después, al nombre de Constantino VI, el sexagésimo séptimo emperador en orden de sucesión a partir de Augusto, le sigue Carlos "magno" como sexagésimo octavo.

En la corte carolingia la idea de Roma aparece directamente vinculada con la visita a la ciudad de las siete colinas efectuada por Carlomagno con motivo de la lucha contra los longobardos y la fascinación que le provocaron las glorias, los fastos y el pasado de ésta[28]; como también se debe a la obra emprendida por monjes como Alcuino y Angilberto, quienes elaboraron una teoría en la que comparan al *rex francorum* no solamente con David —y la consecuente monarquía de derecho divino[29]— sino más directamente con sus nuevos antepasados Constantino, Teodosio y Justininiano, convirtiéndolo en el máximo defensor de la Cristiandad.

Este papel —y su figura sacralizada— se aprecia claramente en los ya citados *laudes* que, al estilo bizantino, comenzaban a cantarse en las ceremonias de coronación para remarcar su papel de protegido de la Divinidad y protector de su representante, la Iglesia.

La restauración *(renovatio)* del Imperio romano en Occidente en la persona de Carlomagno *(Karolus magnus)* no significó discutir la soberanía de Roma,

sino los derechos de gobierno imperial o sea, sus derechos sobre el mundo. Pero como Bryce explica con suficiente claridad —en su clásica historia del Sacro Imperio romano—, "la coronación no significaba solamente la transferencia de la sede del Imperio, sino una renovación del Imperio mismo, un reconducirlo del mundo de las creencias y de la teoría al mundo de los hechos y de la realidad. Porque los poderes que otorgaba eran autocráticos e ilimitados. Los derechos de Carlos señor de los francos estaban incluidos en los de Carlos sucesor de Augusto señor del mundo"[30]. ¡Una vez más el mito se convertía en realidad!

Esta restauración también fue interpretada como una nueva fundación basada en la continuidad de la potencia o vigor (*¿virtus?*) de Rómulo, transferida a Carlomagno, que paralelamente fue denominado *Augusto* por sus contemporáneos al menos en cuatro oportunidades. De este modo la interpretaba el diácono Floro de Lyon cuando cantaba: "Así la raza franca que cedió ante la *gens* Rómula y los reinos que al mismo tiempo la célebre madre Roma cedió: allí los príncipes recibieron de los apóstoles las coronas, confiados en el amparo de Cristo" y "un hermoso imperio florecía bajo rica diadema; no tenía más que un príncipe y un único pueblo. El celo de los padres se manifestaba en frecuentes concilios y el alma de los niños se formaba en el estudio de las letras. De este modo resplandecía la nación franca a ojos del mundo. Los reinos extranjeros mandaban sus embajadas. ¡La misma Roma, madre de los reinos, estaba sometida a esta nación! ¡Dichoso, si hubiera conocido su felicidad, el imperio que tenía a Roma por ciudadela y por fundador a quien ostenta las llaves del cielo![31]." Fue también Floro quien remarcó la importancia de Roma como centro al exclamar: "Dichoso aquel reino, si conoce su dicha, aquel donde Roma es la ciudadela y las puertas del cielo su sostén"[32]. De manera similar el cronista Nithardo hablaba de las "dignidades imperiales que los antepasados del reino franco adquirieron"[33], y también coincidía Ermoldo al hacer exclamar al papa que coronó a Ludovico el piadoso: "cuyos reyes dominaron el mundo, gobernaron el siglo: los romanos estimaban que eran cabeza del mundo"[34].

La restauración implicó igualmente la exaltación de la ciudad de las siete colinas como *nova Roma,* cuya gloria parecía superar de gran manera la de la Roma antigua y se puede decir que constituyó el lugar común de todos los escritores, especialmente eclesiásticos. El monje anónimo de San Gall ya a principios del siglo X exponía que, mientras los romanos representaban los pies de hierro y arcilla de la estatua del Imperio, Carlomagno representaba en cambio la cabeza toda de oro[35].

Así como "el proyecto cultural de Carlomagno representa la posibilidad de fundación de una *nova Athenas* ennoblecida por el magisterio de Cristo, su proyecto político es visto como la aparición de la figura de una *nova Roma* cuya base está en el imperio pagano (in *Romanis*) pero cuya cabeza de oro es el imperio cristiano (in *Francis*)[36], pero sin embargo ya no responde al ideal del antiguo imperio augustal sino más bien al naciente ideal religioso político de un Estado sacralizado por la Iglesia, y el origen de la legitimidad de su *imperium* es en consecuencia retrotraído, por lo menos hasta poco después del milenio, hacia los méritos de la Roma cristiana. "Roma resultaba glorificada, con loas referidas a los apóstoles, por cuyos santos méritos tenía el imperio[37]."

La romanización del cristianismo se vio favorecida —como vimos precedentemente— por obra de los Padres de la Iglesia y, sobre la base de las ideas de San Agustín, los teólogos reelaboraron en los claustros monásticos las teorías imperiales a favor del cristianismo pero vinculándolas, aun inconscientemente, al mito de Roma. La coronación de "Carlos Augusto Pío, por Dios coronado magno y pacífico emperador, (que) gobierna el Imperio de los romanos y por la misericordia de Dios el reino de los francos y longobardos"[38] , fortaleció este enfoque. Por otra parte los teólogos medievales guiados por Alcuino afirmaron que del mismo modo que el Pontífice confería el Imperio —vacante por la herejía iconoclasta bizantina y luego por el dislate de la coronación de Irene como *basileus* (y no *basilisa*)— a Carlomagno, la sede romana aportaba legitimidad a esta medida. Alcuino expresaba: "Roma cabeza del mundo, honor del mundo, áurea Roma. Nada resta de ti, más que una ruina amarga"; y reitera en los versos a Carlomagno: "Desde la cabeza del mundo te contemplan los patronos de Roma. Conducen la Iglesia por ti, rey, solemnemente coronado. Y te otorgan pleno poder reinando a la derecha de Dios"[39]. Apreciamos aquí la reaparición de la expresión *Roma caput mundi* que, como bien demuestra Graf, se encuentra en obras literarias como los escritos de Sidonio Apollinar o Casiodoro. Reencontraremos expresiones similares en el repetido dístico "Brillas Roma, renovada, fuiste la primera. Roma cabeza del mundo brillas sobre todas las otras"; en la expresión de Eugenio Vulgarius dirigida al papa Sergio II cuando exclama: "Roma cabeza del mundo, poder supremo real, terror de la Tierra, que blandes los rayos sobre el globo"; y en los sellos imperiales de Enrique II, Conrado II, Lotario II, Federico II y Ludovico de Baviera, donde se aprecia de manera más significativa en la inscripción grabada en el sello imperial del famoso verso *"Roma caput mundi regis orbis frena rotundi"*. Asimismo reaparecen en la monedas acuñadas en tiempos de Cola di Rienzo y aun en una canción de Petrarca en honor de Stefano Colonna[40].

Pero el nuevo imperio de Carlomagno significaba para los teólogos la restauración por el Papa del Imperio tradicional, destinado ahora a asegurar a la Iglesia el cumplimiento de su misión evangélica universal. En esta *renovatio imperii* —en la que Alcuino ya hace referencia a una *seconda* Roma[41]— subyace el concepto de la eternidad de la ciudad.

Debemos observar, como lo advierten varios autores, que Carlomagno como nuevo emperador se limitó a utilizar títulos como *piissimus perpetuus Augustus a Deo coronatus, magnus, pacificus imperator*[42]. Sin lugar a dudas, esta prudencia terminológica de la Curia y de la Corte carolingia apuntaba a no herir susceptibilidades en Constantinopla, pese a que la anarquía allí reinante favorecía la *renovatio* romano-carolingia.

Aunque la política de Carlomagno fue muy cautelosa respecto del Imperio —con sede en Constantinopla — y no pretendía la sucesión[43], Bizancio[44] —la *pars orientalis* del Imperio— reaccionó contra esta actitud reivindicando para sus habitantes el nombre de *romanoi* y llamando *godos* o *barbaroi* a los francos[45], mientras consideraba al pretendido Imperio obra de un aventurero bárbaro y un obispo hereje. El paso siguiente tuvo lugar en el campo eclesiástico y llevó a la ruptura con Roma y al consiguiente aislamiento que favoreció la ocupación turca. Es destacable que un aspecto de la lucha ideológica fuera por el propio nombre de Roma, que en su significado mítico, como vimos, era la lucha por la cosa misma.

La primera generación de los discípulos de Alcuino —la elite intelectual de la corriente clerical— tenía clara conciencia de que el Imperio romano restaurado instauraba un nuevo orden de cosas en la Cristiandad europea y ellos elaboraron la teoría conocida como agustinismo político, según la cual sólo a la Iglesia correspondía dirigir el supremo ideal político-religioso que debía construir la nueva civilización romano-cristiano-germánica.

La idea de Roma se fortaleció con Ludovico II, el nieto de Carlomagno, durante cuyo reinado se agravaron los conflictos latentes con Constantinopla por el título y la herencia imperial. Fue precisamente este monarca quien en el 871, en una carta dirigida al *basileus* Basilio —redactada por Anastasio el bibliotecario— enunció una doctrina destinada a fortalecer la idea romana, al afirmar que el poder de la autoridad imperial radicaba en la posesión de la ciudad de Roma: "Si nosotros no somos emperadores de los romanos *(Imperator Romanorum)*[46] no lo seríamos de los francos. Es de los romanos que nosotros hemos recibido este nombre y esta dignidad; con ellos resplandece por primera vez el brillo de este título. Nosotros hemos recibido el cuidado de gobernar a su pueblo y su ciudad, y de defender y exaltar la madre de todas las iglesias de Dios; de las cuales le viene por nuestros ancestros el poder real

y más aún el imperial". De esta manera el emperador aceptaba formalmente el origen papal del poder, a la vez que establecía como condición necesaria del mismo la posesión de Roma[47].

La bula imperial de Carlos el Calvo lleva la inscripción: *Renovatio Imperii Romani et Francorum*, retomando las ideas que expresó su antecesor Ludovico II en la citada carta al *basileus* Basilio. Esta concepción imperial de raíz clerical adquirió primacía cuando el papa Juan VIII confirmó el título imperial de Carlos en la asamblea eclesiástica de Rávena en el 877 y en carta a Lamberto de Spoleto le recuerda: "Los hijos de los romanos, bajo este cielo, no ocupan legalmente lo que te fue donado"[48].

De todas maneras cabe hacer notar que el Imperio carolingio tuvo realmente poco de romano en espíritu y forma, pese a que Aquisgrán fuera nominada como la *secunda* o *nova Roma*, idea que aparece directamente relacionada con la de *renovatio.* Lo que los francos conocían de Roma eran vagas reminiscencias. Sin perjuicio de ello, fue "símbolo", "modelo", "idea". Como señaláramos precedentemente fue más Jerusalén que Roma.

El prestigio de Aquisgrán perduró poco tiempo y producida la desintegración del Imperio carolingio, la *nova Roma* sufrió una crisis de estabilidad, siendo referida —trasladada— a distintas ciudades de la Cristiandad medieval. La denominación *Roma nova* o *Roma secunda* fue aplicada a las ciudades rivales de Roma. La denominación parece haber surgido en vinculación con la fundación de Constantinopla y la *traslatio* imperial que implicaba la *donatio* de Constantino. Esta adjetivación se utilizó para Constantinopla, Aquisgrán (Aachen o Aix-la-Chapelle), Tréveris (Tréveso), Milán, Reims, Tournai y Pavía. Aquisgrán, en su carácter de sede imperial carolingia, fue denominada así ya en tiempos de Carlomagno por el poeta Naso (Muadwinus) que escribió: "Desde la fortaleza de la nueva Roma mira Palemón, bajo su imperio logró triunfar el reino y cambiar nuevamente sus costumbres seculares. La áurea Roma renació renovada para el orbe"[49], y Angilberto se refiere a ella como "Roma segunda. nuevamente florece, inmensa, se levanta grande y alta, brilla elevada la cúpula de sus muros"[50].

Entre el siglo IX y X se afirma este papel para Tréveris, la "magna Tréveris, denominada segunda Roma"[51]; "así como Tréveris por esto fue llamada segunda Roma"[52], y en la *Historia Martyrum Treverensium* se menciona que "por la acumulación de sus dignidades fue llamada segunda Roma"[53], conceptos que se repiten en la *Gesta Treverorum* de 1101. Finalmente en la crónica del arzobispo Bohemundo, ya a fines del siglo XIII, todavía se expresa "que la santa iglesia de Tréveris recibió el primado sobre galos y germanos y que en las gestas antiguas llamaban a Tréver segunda Roma"[54]. Este mismo honor fue atribuido por

distintos escritores a Milán, donde Marcellino —un funcionario— hizo grabar sobre las puertas de la ciudad estos versos: "Dí hombre que caminas, que llegas al umbral de la morada; segunda Roma poderosa, Reino llamado imperial: Urbe muy venerada, plenísima con abundante furor, ante ti teme la gente, ante ti se doblegan los poderosos"[55]. Podemos leer parecidas expresiones en el siglo XV en las puertas de Pavía y Reims —en latín Remis—, que para acentuar su prestigio prefirió considerarse fundada por Remus, hermano de Rómulo. El poeta Balderic o Bourgueil cantaba en el siglo XII: "Noble ciudad de Remo, Remus, convertida en otra Roma. La que constituyeron los guerreros prófugos de Remo. Florecen romúleas virtudes después de la muerte de Remo. Creemos conocer la fama, creemos que la fama se importa. Nobles urbes, hermanas de Roma, inquietas, y Roma segunda, tu linaje, desentierra para sí"[56]. Cabe hacer notar que esta idea de *renovatio Romae* por medio de una *secunda Roma* reaparece, cual un *topos*, en muchas otras ciudades europeas de la Cristiandad[57].

La poderosa crisis que soportó la Cristiandad con motivo de la segunda oleada de invasiones (vikingos, musulmanes, magiares) que destruyó la unidad carolingia, fue superada gracias a la acción unificadora de la Iglesia romana que a partir de la segunda mitad del siglo IX ya había asumido la crisis y reelaborado una respuesta alrededor de la idea de Roma. Esta *renovatio* se nota claramente cuando el emperador debió reconocer su impotencia ante la consagración papal de León IV sin su conformidad y más adelante ante la imposición curial de convalidar en Roma la coronación del electo emperador Ludovico II. El peso político de León IV, en la línea iniciada por León I, se acrecentó con su victoria ante los sarracenos en Ostia (849) y con la fundación de la Ciudad Leonina —en la que retomó el papel mítico de un nuevo fundador— el 27 de junio del 852, y en cuyas puertas hizo grabar: "Roma cabeza del orbe, gloriosa antes áurea Roma. Aquí el director muestra cómo trabaja tu alma"[58]. Esta idea de restauración imperial romana de raíz curialesca no estuvo ausente durante el papado de Sergio III (904-911), un poeta —admirado por la reconstrucción de la basílica de Letrán— cantaba su *renovatio* en estos términos: "Ahora goza áurea Roma... finalmente brillas renovada. Floreces como esclavo en la tormenta"[59], y reapareció con fuerza durante el pontificado de Nicolás I, equiparado nada menos que con Augusto[60], quien en el 865 escribía al *basileus*: "Vos te crees emperador romano, y es ridículo que seas llamado emperador romano por no ser tu lengua la romana...". Durante su pontificado tuvo lugar el primer año santo, caracterizado por la solemne "romería" (peregrinación a Roma), que ayudó a fortalecer el prestigio de la ciudad eterna, de la que dijo el mismo Papa: "Pena todo el orbe y a la sede

apostólica acuden". Todavía varios siglos después Dante relatará la emoción de los peregrinos que cantaban ante las puertas de la ciudad santa: "Oh noble Roma, orbe y señora. toda excelentísima ciudad".

Similar posición fue sostenida años más tarde por el nuevo papa Juan VIII, quien tras negar al *basileus* el título *romano* llamándolo *imperator graecorum* y promulgar los decretos durante la vacancia imperial bajo la advocación "Jesucristo nuestro emperador", no solamente rehusó restablecer el antiguo pacto con los carolingios en la persona de Carlos el Calvo —coronado en el 875—, sino que aprovechó la ocasión para reafirmar sus propios derechos al sostener que "todo el santo pueblo de Roma grita aquí hoy: Dios da el Imperio a su rey. Nosotros lo tenemos por buen derecho, elegido y aprobado, con el consentimiento y según la voz de todos nuestros hermanos y obispos, y de otros servidores de la santa Iglesia romana y del ilustre Senado, y de todo el pueblo romano y de la nación que porta la toga"[61], otorgando a Roma antiguos apelativos como "señora de las gentes, reina de las urbes, madre de las iglesias, consuelo de los afligidos, puerto experimentado y cabeza del mundo"[62], por los cuales es "ciudad sacerdotal y real, sede de San Pedro, madre de las gentes de todo el mundo, una madre y una cabeza, acuerdo de naciones" y de la Iglesia recibe el emperador su poder. Su sucesor Adriano II, interesado en acrecentar las bases de sustentación de su poder de elegir emperadores, recuerda al mismo emperador que "nosotros te designamos y con nosotros todo el clero, la nobleza y el pueblo de la ciudad y el mundo"[63]. San Columbano, en carta a Bonifacio IV, recordaba "que por ellos Roma es grande y es conocida, por su cátedra no sólo entre nosotros es grande y conocida"[64].

Debemos observar que todavía en el siglo IX se perciben indicios de que en la memoria colectiva de los romanos perduraba una tradición imperial, en cierto modo independiente de la renovada con el imperio de Carlomagno, y más directamente vinculada al antiguo Imperio romano; tradición que retomaban fundamentalmente los círculos eclesiásticos para mantener viva la llama de la Romanidad. "En el siglo XI la tendencia a referirse a la tradición romana, no sólo para exaltar el imperio providencialista preparado para el triunfo de la Iglesia, sino para celebrar la gloria terrena de Roma, se hace cada vez más evidente. Esta tendencia prorrumpe ya en el *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribis* donde el nombre de Roma y de Italia suenan como sonidos de trompeta guerrera y donde el cantor anónimo augura que su Pisa podrá retomar las glorias nuevas y antiguas de la ciudad eterna[65]."

Los sucesores inmediatos de Carlomagno no supieron o no pudieron conservar las tierras unificadas por éste, y la potestad real e imperial concreta se

fue convirtiendo en un ideal abstracto que —pese a las dificultades angustiantes— pudo sostenerse, en manos de la Iglesia, en medio de la profunda crisis de desmembramiento del Imperio agravada por la segunda oleada de invasiones del siglo IX, para resurgir en tierras germanas con los ottónidas. Un contemporáneo se maravillaba de que "el imperio reducido al título de tal, con larguísimas pretensiones y angustiosa base, parece la imagen de una pirámide invertida, que se mantiene por un milagroso equilibrio, y que un soplo basta para echar por tierra. Pero esto dura siglos, y atraviesa los tiempos más calamitosos y más difíciles del medievo. Pero es una fuerza poderosísima, la fuerza de la creencia, la que lo socorre y tutela"[66].

EL MITO Y LA RESTAURACION IMPERIAL

Con la dinastía germana de los Ottones surgió una nueva Roma, preparada por su cristianización, y que adquiría un lugar definitivo con la restauración imperial. El poeta Hildebert de Lavardin la cantaba así: "Para ti, nunca Roma, estuvo cerca la ruina total; cuán grande fue la renovación enseñada por el desaliento".

La posición romanista logró imponerse cuando, según el ejemplo de Otto I (nuestro Otón), se convirtió en regla firme que la coronación imperial del *rex germanorum* se llevara a cabo en Aquisgrán y la del emperador en Roma.

Esta concepción de raíz carolingia, centrada en Roma y surgida en los círculos clericales, encontró nuevas expresiones significativas, a fines del siglo X, en la obra del monje Juan Canapario quien precisó que "Roma es llamada la cabeza del mundo y la madre de todas las ciudades; ella es la única que de los reyes hace emperadores; como ella encierra en su seno el cuerpo del príncipe de los santos, él hace que ella constituya los príncipes de la tierra entera"[67].

Fue la dinastía ottónida la que, retomando las tradiciones antiguas y aceptando las teorías elaboradas en los círculos eclesiásticos, dio nuevo brillo a la concepción imperial y especialmente a su centro en Roma, ciudad a la que hizo resurgir —aunque sea efímeramente— de sus ruinas antiguas. "Al servicio de tal idea se desarrolla una literatura en forma de poemas, de historiografía más o menos fantástica, de descripciones de monumentos y de ceremonias, destinadas a ensalzar y actualizar la antigüedad romana y, concretamente, su época imperial[68]."

No debe extrañarnos que esta nueva *renovatio* por obra de Otto I, quien agregó *Romanorum* a su título oficial de *Imperator*, hiciera resurgir los enfren-

tamientos con Constantinopla por la sede imperial, manifestados en ocasión de la embajada matrimonial del obispo Liutprando de Cremona ante el *basileus* Nicéforos Focas, al que denominaba expresamente *Imperator Graecorum*. El emperador constantinopolitano no vaciló en responder ofendido: "Que no somos romanos, dicen ellos, longobardos miserables". Y agregaba: "¿Qué entiende este Papa insolente?, toda Roma migró aquí con Constantino. Romano es el más despreciable nombre que nosotros podemos adoptar, y este reproche está libre de cobardía, falsedad, avaricia. Pero ¿qué puede esperarse de los descendientes del fratricida Rómulo? En su aislamiento logró el rechazo de todos los países[69]". El nuevo *basileus* Juan Tzimiskes, asesino y sucesor de Nicéforos, más pragmático y mejor negociador permitió que la princesa *porfirogéneta*[70] Teófanos se convirtiera en la esposa del emperador Otto II; modo por el que se intentaba la reunificación de ambas partes del Imperio. Cabe recordar asimismo que ya en el 967 Constantinopla se había visto forzada a reconocer el título imperial al zar Pedro de Bulgaria y de esta manera era previsible que adoptaría alguna decisión similar para el "emperador de los francos" en la medida que éste no pretendiese un título universal. Ese mismo año el papa Juan XIII homenajeaba al nuevo emperador por haber restaurado la dignidad de la ciudad de Roma, capital del mundo y de la Iglesia universal, denominándolo significativamente *imperatorum augustissimus tertius post Constantinum*[71].

Otto II —que se hacía llamar "por la gracia divina Emperador Augusto del mundo"[72]— fue quien asumió definitivamente el título imperial de *Romanorum Imperator*[73], excluyendo a los bizantinos de esta pretensión y limitándolos al ya citado *Imperator Graecorum* o *Basileus kai Autokrator*.

Afirma un investigador del tema que "el complemento de este nominativo *(imperator)* con el posesivo *Romanorum*, y con el adjetivo *augustus*, es decir el título completo *imperator Romanorum augustus*, esporádico en un primer tiempo, se convirtió en general en la época de Otto II, y precisamente en marzo del 982, en estrecha unión con la *renovatio* y con la rivalidad de los enfrentamientos de Bizancio"[74]. Cabe agregar a su vez que hacia comienzos del siglo XI empezó a emplearse el título de *Romanorum rex* para el rey de Germania antes de su coronación como emperador, denominación que tuvo larga tradición en Occidente.

De Francisci afirma que en estas circunstancias "el *imperium christianum* de Carlomagno se transformaba en el *imperium romanorum*, esto es un imperio que se basaba o pretendía basarse en el antiguo Imperio romano y que, poniendo en Roma el centro de su potencia, estaba destinado a contrabalancear con la autoridad y prestigio, que de esta circunstancia se derivaban, la

ventaja de la interrumpida tradición que podía reclamar el imperio de Oriente"[75]. Nosotros consideramos que más exactamente se trata de la victoria de la antigua idea de Roma —convertida en mito— que logró imponerse definitivamente sobre algunos intentos de crear un nuevo Imperio cristiano, centrado en los francos[76].

Esta romanización de los Ottónidas se aprecia con claridad a partir del 962, ocasión en que Otto, tras haber ocupado Roma, fue coronado emperador por el papa Juan XII y convirtió a la ciudad en *caput mundi*; se hizo construir un palacio sobre la colina del Aventino, mientras estructuraba el gobierno administrativo de la ciudad, designó un patricio, un prefecto y un cuerpo de jueces para la urbe e incorporó a su corte el complejo ceremonial bizantino. Al asumir formalmente el control de la ciudad entregando al juez una copia del nuevo código, le expresó claramente su proyecto político-imperial: "Con este código juzgaré a Roma y a la Ciudad Leonina y al universo mundo". Para reafirmar públicamente su función imperial, en su carácter de fuente del poder temporal, entregó las coronas reales a los nuevos monarcas eslavos Vajd (Esteban) y Boleslav de los nacientes reinos de Hungría y Polonia.

Gerbert de Aurillac, quien fue consejero del emperador y de algún modo el ideólogo de la época y que indudablemente estaba embebido en la cultura clásica romana que enseñaba a su discípulo imperial, aclaraba en el prólogo del *Libellus de rationali et ratione uti*, en el 997: "No se crea en Italia que Grecia sola puede vanagloriarse del poder romano y de la filosofía de su emperador. ¡El nuestro sí, el nuestro es el Imperio romano! Sus fuerzas le fueron dadas por la Italia rica en mieses, la Galia y la Germania fecundas en guerreros y los valerosos reinos escitas (es decir eslavos y húngaros) le faltaron pero no por mucho tiempo. Nuestro Augusto eres tú, oh César, el emperador de los romanos, que nacido de la noble sangre de los griegos, los superas en *imperium*, dominas a los romanos en virtud de tu derecho hereditario y superas a los unos y a los otros por tu genio y elocuencia"[77].

El emperador Otto III —quizás el más identificado con la línea imperial romana de los Ottónidas por ser hijo del *imperator* Otto II y de la *porfirogéneta* Teófanos— decidió trasladarse a Roma para residir en ella y tras ser coronado allí en mayo del 996, al hacerse cargo de la ciudad —asumiendo el *nomen romanum*— e instaurar un papado renovado, no vaciló en promulgar solemnemente un *Privilegium* en el que afirmaba: "Nosotros proclamamos a Roma cabecera del mundo *(caput mundi)*. Reconocemos a la Iglesia romana por madre de todas las iglesias, pero reconocemos también que la incuria y la incapacidad de muchos de sus pontífices han oscurecido los títulos de su alteza... En efecto, han vendido y alineado con prácticas deshonestas

las posesiones de San Pedro fuera de la ciudad y otros bienes que poseían en nuestra propia ciudad imperial... Despojaron a San Pedro y San Pablo de las riquezas de sus altares y en vez de reparaciones ofrecen confusiones. Con desprecio de los preceptos pontificales algunos papas llevaron su arrogancia hasta confundir la parte más grande de nuestro Imperio con su poder apostólico. No cuidaron de lo que perdían por sus faltas ni se preocuparon por lo que su vanidad personal les hacía malgastar. Reemplazaron los bienes dilapidados por una falsa pretensión para usar los nuestros. Tales son, en efecto, las mentiras forjadas por ellos mismos entre las que sobresale la inventada por el cardenal-diácono Juan, llamado "dedos cortados", quien redactó con letras de oro un privilegio por el cual el emperador Constantino habría cedido al papado parte de su imperio como legado personal"[78]. Al intervenir la sede pontificia, haciendo elegir a su consejero Gerbert de Aurillac como Silvestre II[79], agrega: "Por amor a San Pedro hemos elegido papa a Silvestre, nuestro maestro, y habiéndolo querido Dios lo hemos ordenado y llevado hasta el pontificado supremo y ahora, por amor al papa Silvestre ofrecemos a San Pedro bienes de nuestro dominio público... para que él los administre para prosperidad de su pontificado y de nuestro Imperio"[80].

Recordemos —y volveremos sobre el tema más adelante— que estamos en la proximidades del año 1000 y las doctrinas "milenaristas" se encontraban en pleno apogeo, acrecentando la ansiedad y angustia de las multitudes asustadas y movilizadas por una turba de nuevos falsos profetas que anunciaban el próximo fin de los tiempos. En este aspecto el imperio ottoniano —en su carácter de *renovatio* o *novum saeculum*— asumía la misión o mejor aún el papel retardatario del *katechon*, ayudando a retrasar ese temido final. Ello se aprecia claramente en la carta del abad Adsón que analizaremos más adelante. Paralelamente el emperador era considerado, una vez más —según las antiguas tradiciones—, un nuevo fundador de Roma.

Otto III se autoproclamó "servidor de los apóstoles y por la gracia divina emperador augusto del mundo", justificando el proyecto de la *renovatio Imperii* de Carlomagno con la bula *Aurea Roma*. Pero cabe hacer notar que para el emperador esta renovación no debe entenderse como un sencillo retorno al pasado glorioso de Carlomagno, sino que se trata fundamentalmente —en el mejor sentido mítico augustal-virgiliano— de la "creación" de un nuevo tiempo *(saeculum)* destinado a renovar todas las cosas —incorporando el sentido cristiano— a la vez que alejar la proximidad del angustiante fin de los tiempos. Dicha bula —promulgada en el 998— es todo un símbolo político, ya que en su anverso tenía grabada la cabeza de un rey con barba y corona —el emperador

Carlomagno—, de quien Otto se consideraba sucesor y admirador, y en el reverso una figura femenina con lanza y escudo que representaba la *aurea Roma*[81].

A su vez con los Ottónidas se renovó la teoría imperial romana y ese mismo año el obispo Otto de Vercelli —cortesano imperial experto en la cultura clásica romana y difusor de la *renovatio romana*— expresó similares ideas en un canto de homenaje al emperador Otto III, en el que afirmaba de manera reiterativa tras cada terceto: "Cristo escuchó nuestras plegarias, echó una mirada sobre la ciudad de Roma; renovada por la bondad de los romanos, restauró las fuerzas de Roma; Roma resucitó bajo el Imperio de Otón III"[82]. Más adelante, dirigiéndose al papa Gregorio V, agregaba: "El derecho romano recreas, Roma restaura lo romano como Otto impera con eficaz gloria.... Otto tercero te cuida vigilante y diligente.... Lo segundo, los apóstoles garantizan tu comportamiento. Y vengan los pecados cometidos con la espada invencible... Tú eres Pedro, tú proclamas las alabanzas de Roma, tu restauras Roma y por el poder de Otto, en Roma, puedes lograr la gloria del Imperio"[83]. Y deseando la unidad de ambos poderes añade: "Son dos luminarias, que por el espacio terrestre ilustran las iglesias, alejan las tinieblas. Y unas tienen la espada vigorosa y otras la palabra"[84].

Algunos autores sostienen que esta *renovatio* se basaba en la necesidad meramente pragmática de fundamentar las raíces romanas antiguas ante las pretensiones imperiales de Constantinopla, ya citadas. Nosotros opinamos que no debe exagerarse esta tesis pues no debemos olvidar que esta pretensión debió ser —en todo caso— muy relativa, en la medida que el propio emperador Otto III era hijo de una *porfirogéneta*. La *renovatio* parece más bien vinculada con todas las ideas míticas de la Antigüedad clásica que analizamos anteriormente, y en su conjunto tampoco está ausente el sentido expansionista o imperialista, en este caso destinado a la propagación de la fe cristiana entendida desde Constantino-Teodosio, al menos en parte, como una nueva mística política. Podemos comprobar esta interpretación en un cronista contemporáneo que alaba al emperador por "haber llevado el nombre y la gloria de los romanos hasta el extremo del mundo, y desde las comarcas de sus ancestros, dominan el universo, no dejando jamás nada bajo sus pies"[85].

La misma concepción imperial reaparece en el renombrado evangeliario de Reichenau, donde se exalta *"Surgat Roma imperio sub Ottone tertio"*. En la primera de las dos partes en que está dividido, encontramos la figura del emperador que domina toda la composición por sus colosales medidas respecto de los funcionarios civiles, religiosos y militares que lo acompañan. Su

vestimenta casi sacerdotal —blanca y larga sotana, dalmática y manto imperial— se completa con los atributos que porta: en la derecha lleva el cetro coronado con un águila[86], mediador simbólico entre el mundo celestial y terrenal, y en la izquierda, el globo terráqueo (la *sphaera mundi*), coronado con una gran cruz en la parte frontal como representación del cosmos cristiano. El conjunto remarca el carácter universal de un gobernante preocupado por la paz en el orbe cristiano. Por esto no es casual la presencia de la divinidad bicéfala romana de *Ianus* adornada de capiteles que sostienen el techo de la casa o palacio colocado detrás del emperador. La segunda parte es más sencilla, menos rica en valor simbólico pero igualmente significativa por los aspectos que agrega al tema aquí presentado. En ella aparecen cuatro figuras femeninas alegóricas, ricamente vestidas a la usanza clásica y que, en actitud de homenaje al emperador, le ofrecen regalos. Las inscripciones que se leen sobre sus respectivas cabezas (Roma, Galia, Germania y Sclavinia) manifiestan de manera evidente que todo el mundo cristiano occidental le rinde homenaje aunque algunas de las regiones no estén bajo su directo gobierno... Por último, del conjunto pictórico se desprende el carácter universal del gobierno imperial por la reiterada manifestación del número cuatro (personajes y objetos) y la forma cuadrangular de varios de los elementos presentados. Como se sabe, esta figura es representativa del mundo espacial en el pensamiento de la época[87]. Como puede observarse, se trata de una época que se caracteriza por el resurgimiento de una serie de insignias, títulos, ceremonias y símbolos tomados de la antigüedad tardía y rescatados para fundamentar la *renovatio* emprendida.

En este mismo contexto ideológico el emperador Otto III —deseoso de retomar la línea carolingia— ratificó la donación de Constantino afirmando: "Nosotros proclamamos a Roma capital del mundo *(caput mundi)* y reconocemos que la Iglesia romana es la madre de todas las Iglesias"[88], pero también puede comprobarse cómo la *renovatio imperii francorum,* que asomaba en la explicación del mito en el período carolingio, durante los Ottónidas ya se ha adaptado al mito de Roma, en su versión puramente romana. Dicho en otros términos, el intento de un Imperio franco-carolingio ha sido derrotado por el tradicional mito de Roma, que renace cada vez con más fuerza.

En continuidad con sus antecesores Ottónidas, el emperador Enrique IV tambien denominó a Roma "ciudad capital y sede de su imperio"[89] y Federico I Barbarroja se hacía saludar como "señor de la urbe y del orbe", aclarando que "es llamado emperador de Roma por la voluntad divina y su denominación sería ilusoria y portaría un nombre vano, si la autoridad sobre Roma le fuera arrancada de sus manos"[90].

Asimismo es Roma la única que crea emperadores, como lo confirma hacia el siglo XI el oscuro monje biógrafo de San Adalberto cuando escribe: "Porque ésa es y se llama cabeza del mundo *(caput mundi)* y señora de ciudades. Sólo Roma puede otorgar el poder imperial al rey, y al acoger en su seno los restos del príncipe de los Apóstoles tiene el derecho de nombrar al príncipe de toda la universa tierra"[91].

En la misma línea ottónida Conrado II (1024/32) *(Konrad)* hizo grabar en su sello imperial la célebre inscripción "Roma, cabecera del mundo, posee el dominio de todo el orbe", pero el apogeo de la teoría romanista se observa fundamentalmente durante la dinastía de los Stauffen. "El Imperio universal ocupa el primer plano de la visión de los Stauffen. Se refleja en la literatura de su tiempo y en los documentos oficiales con una intensidad creciente, que no se da sin provocar vigorosas reacciones nacionales. Las tentativas de realización de la idea universal se encuentran sin embargo claramente en los términos empleados por poetas y hombres políticos[92]."

Cuando ascendió al trono germano Federico I *(Friedrich)* Barbarossa, el Imperio había perdido gran parte de su importancia y su prestigio, y en parte se encontraba vacío de contenido. Resultaba necesario establecer un nuevo sistema, basado en la antigua idea imperial "cesarista", por la cual Barbarossa se sentía en pleno derecho el verdadero descendiente de los Césares romanos.

Esta nueva concepción imperial surgió de la renovación *(renovatio)* del derecho romano que realizaron los legistas formados en Rávena y Bolonia. Estos recuperaron las pocas y fragmentarias nociones de derecho romano más o menos alteradas y las recompusieron en un cuerpo orgánico, incorporando las citas jurídicas de cuanto hecho memorable referido a los emperadores antiguos fuera rescatable. Conocidos como *glosadores* por sus formas de acceso al derecho, se encontraron con la realidad de que el derecho propio de los emperadores se hallaba en las manos de los monarcas germanos, y ante la imposibilidad de sostener la vacancia del derecho romano por varios siglos en oposición a la tesis de la eternidad de Roma, no les quedó otro camino que colocarse junto al Imperio en la querella contra el papado. Mediante la *lex regia de imperio* sostuvieron la teoría de la continuidad del Imperio romano. Esta teoría, a su vez, ignoraba cualquier injerencia de la Iglesia en el *imperium*, y de este modo su poder dejaba de depender de una concesión pontificia porque era más antiguo que la Iglesia misma. Pero ello también implicaba, como veremos más adelante, la necesidad —y el peligro— de basar el poder en la "voluntad popular" del *populus romanus*.

Un primer paso en esta dirección fue dado en la Dieta de Roncaglia donde los *glosadores*, apoyándose en las *Pandectas* de Justiniano, justificaron plena-

mente, a partir del origen divino del poder, una ilimitada potestad imperial para Federico I Barbarossa, a la vez que su soberanía sobre Roma.

Precisamente fue Federico I quien estableció por primera vez —hacia 1155, tras la Dieta de Roncaglia— los principios absolutistas del poder imperial relacionado con la sede romana frente a las prerrogativas eclesiásticas al afirmar que "el emperador manda sobre los reinos y todas las naciones deben adorarlo, porque todas las cualidades romanas antiguas nos fueron transferidas a nosotros con el Imperio"[93]. En su discurso a los romanos señalaba: "Está claro de qué manera primeramente la fuerza de tu nobleza desde nuestra ciudad se ha trasladado a la ciudad reina de Oriente, y por cuantos años las *curriculas ricas* de tus delicias el pequeño griego mamó exultando. Sobreviene franco, en verdad y en realidad noble y aquella que hasta ahora está todavía residualmente en ti, te arrebató fuertemente la ingenuidad. ¿Quieres saberlo? ¿Quieres conocer la virtud y la disciplina del orden ecuestre? Contempla nuestra república. Todavía no son suficientes estas cosas. Simplemente todas estas cosas fluyeron para nosotros junto con el Imperio. No cesó para nosotros el imperio total."[94] Respecto de la pretensión del poder absoluto el mismo cronista —tío del emperador— escribía que "el emperador es ley viviente sobre la Tierra."[95] A su vez Federico rescataba la herencia imperial al afirmar en sus leyes: "Nosotros seguimos a nuestros beatos predecesores, esto es a Constantino el Grande, Justiniano y Valentiniano, también a Carlos y Ludovico y veneramos las mismas leyes con oráculos divinos."[96]

Curiosamente parece haber sido hacia el 1204 cuando Otto de Wittelbach, rey de los romanos, reconoció la elección pontificia al llamarse a sí mismo "electo por la gracia de Dios y del Pontífice."[97]

La concepción imperial de Federico II fue similar y al mejor estilo clásico se proclamó *Imperator secundus Romanorum Caesar semper Augustus, Italicus, Siculus, Hierosolymianus, Arelatensis, Pius, Victor ac Triumphator*[98]. En sus escritos se reflejan claramente las tradiciones imperiales romanas: "Reliquias verdaderas a las que acceden los emperadores aclamando: Milicias de Roma, soldados del emperador"[99]. En enero de 1238, al enviar a los romanos los triunfos obtenidos en la batalla de Cortenuova les escribió: "Recibid, con reconocimiento, quirites, la victoria de vuestro emperador, él puede hacer nacer en vosotros una gran esperanza porque si nosotros nos conformamos voluntariamente a las costumbres de antiguas manifestaciones de alegría, nosotros aspiramos, con una voluntad más fuerte todavía, a la restauración de la antigua nobleza de la ciudad..., no podemos acrecentar el prestigio imperial sin promover al mismo tiempo el honor de la ciudad, que reconocemos causa del Imperio"[100]. El 20 de abril de 1239 los recordaba: "Urbe antigua distingui-

da con título triunfal, nuestras nuevas victorias te otorgan sucesivos honores, y te renuevan. El nombre romano, basado en triunfos antiguos, exalta al Estado imperial romano, cuya continua labor emprendemos"[101]. Por la *Lex Regia* proclamó a Roma capital de su monarquía y recordó a los quirites que eran quienes le otorgaban el Imperio. La familia de los Stauffen, después de cuatro generaciones quedó ligada a la institución imperial, fue llamada la *stirps caesaria* en la que revivían los *divi imperatores*, y que había fundado Eneas[102]. Como sintetiza Folz, "la idea romana es el fundamento de su poder absoluto, de igual manera que el derecho romano le sirve para combatir las pretensiones del papado"[103].

La figura de Federico II adquiere matices fuertemente míticos al mezclarse en él la figura imperial de la tradición romana con el mesianismo apokalíptico cristiano, que analizaremos más adelante. En la formación de esta imagen parece fundamental el papel de su canciller Pietro della Vigna, hombre embebido en las ideas de la cultura clásica, quien remarcó la concepción imperial romana al afirmar: "A éste ciertamente adoran la tierra, el mar y las estrellas aplauden suficientemente. Puesto que con perpetua relación gobierna al mundo provisto como verdadero emperador por el poder divino, amigo de la paz, patrono de la caridad, conservador de la justicia, hijo de la paciencia". Así Della Vigna presentó a Federico II como a un "Salvador cósmico". De acuerdo con Eliade, "el mundo entero aguardaba a este cosmócrata: gracias a él se han extinguido las llamas del mal, se han transformado las espadas en arados, y la paz, la justicia y la seguridad han quedado sólidamente establecidas. Más aún, Federico posee el poder incomparable de ligar los elementos del universo, reconciliando calor y frío, sólido y líquido, todos los contrarios entre sí. Es un mesías cósmico adorado al unísono por la tierra, el mar y el aire. Su advenimiento es obra de una providencia divina, pues el mundo iba a hundirse y el juicio final era inminente cuando Dios, en su infinita misericordia nos acordó una última instancia y nos envió a este soberano puro para instaurar una era de paz, de orden y de alegría en los últimos días"[104].

Observa Landry: "En el emperador se personifican dos ideas religiosas que la Antigüedad había retransmitido y que la civilización feudal no había abandonado: la soberanía del pueblo y la divinidad de la patria. Los recuerdos heroicos de la ciudad de Roma, que había conquistado el universo por la fuerza de sus legiones y la sabiduría del Senado, proyectaban sobre estas sanciones antiguas el reflejo de su brillo. El emperador germánico se gloriaba ahora de un pasado legendario; aparecía como un ser sobrehumano. Es el jefe natural de la humanidad entera. A fines de la Edad Media, en

efecto, la Roma de Virgilio y de Séneca, de Julio César y de Augusto, gozaba ahora de un prestigio al que, aparte de algunos francos admiradores de su reino... pocos espíritus resistían; todos pensaban que a Roma, la ciudad predestinada, le pertenecía la dominación del mundo; Roma era a la vez poderosa y razonable"[105].

La posición romanista tampoco fue ajena a emperadores anticlericales como Enrique IV y su hijo Enrique V, quienes emplean el nombre romano dignificándolo. El segundo —de quien los romanos como detentadores del poder imperial se hacen rogar para otorgarle la corona— se dirige en una detallada carta, en 1111, a los "cónsules y al Senado y al pueblo de Roma, grandes y pequeños" para excusarse de haber demorado tanto en visitar "la ciudad cabeza y sede de su Imperio, con píos sentimientos, para exaltar el honor y enriquecer, según la costumbre de sus ilustres predecesores, el trato debido como señor a sus fieles, como un padre para sus hijos y un ciudadano para sus conciudadanos"[106].

De esta imagen derivó el prestigio que rodeó al Imperio y así como la Iglesia fue Santa, Católica y Romana, el Imperio fue Sacro[107] y Romano, pero también Germánico. Con referencia al Imperio romano en el período medieval resulta de interés mencionar cómo se fue elaborando su denominación. Sabemos que Conrado II fue el primer emperador que modificó la significación del concepto tradicional de *Imperium Romanum*, convirtiendo una denominación nacional en territorial. Federico I Barbarossa, influido por las ideas que mencionamos precedentemente, para equipararlo a la Iglesia lo denominará por primera vez *Sacrum Imperium*; sólo a partir de 1254 los documentos de la cancillería, bajo el reinado de Guillermo de Holanda, emplearán el *Sacrum Imperium Romanum*. Bastante más adelante, a mitad del siglo XV (posterior a la tradicionalmente llamada Edad Media), la nueva dinastía —los Habsburgo— agregaron —en el contexto de consolidación de las monarquías nacionales— el término de *natio germanica* para diferenciarla de los reinos de Francia, Inglaterra o España, y fue sólo en el siglo XVI cuando Maximiliano empleó por primera vez el término "Sacro Romano Imperio de la nación germánica".

En el contexto de la lucha ideológica —convertida en querella de las investiduras— por definir con exactitud el impreciso papel que les cabía al Papa y al emperador, los pensadores de la Curia y del Imperio redactaron cantidad de escritos para fijar posiciones mientras, partícipe de la confusión reinante, "el hombre de Iglesia asumía la corona y las vestiduras de príncipe secular, como el emperador se adornaba con ropas eclesiásticas, la estola y la dalmática, que le otorgaban un carácter clerical y sacro; removía todas las limitaciones de nacimiento o patria, y era instituido con ritos de los cuales

alguno estaba destinado a simbolizar e imponer deberes religiosos por su misma esencia. Así la Sacra Iglesia Romana y el Sacro Romano Imperio eran una sola cosa en dos aspectos, y el catolicismo, el principio de la sociedad cristiana universal, pero también la Romanidad, porque tenía a Roma como origen y modelo de su universalidad, se manifestaban en un dualismo místico que correpondía a la naturaleza de su fundador. En cuanto divino y eterno, su cabeza es el Papa a quien fueron encomendadas las almas, en cuanto es humano y temporal, su cabeza es el Emperador encargado de regir el cuerpo y las acciones de los hombres"[108].

La posición curialista —también denominada de la *plenitudo potestatis*— remontaba sus raíces a círculos cercanos a Alcuino y fundamentalmente a los grupos monásticos que aconsejaron a Ludovico Pío; fue perfeccionada por los "reformistas gregorianos" en el contexto del enfrentamieto Iglesia-Imperio, por los papas León IV, Juan VIII y sus continuadores en los siglos IX y X en el sentido de que "sólo el Papa hacía emperadores". Pero la posición eclesiástica de esa época todavía tendía a prestigiar la figura imperial como complemento necesario de la papal. Así Juan VIII no vacilaba en afirmar que "por boca de los emperadores romanos piadosos, inspirados por Dios, se promulgaron las venerables leyes romanas"[109].

Una de las primeras manifestaciones extremas de esta corriente teocrática tuvo lugar en 1268 cuando el papa Clemente IV escribió que Roma por voluntad divina y mérito de los apóstoles obtuvo "el honor de la cátedra pontificia, sin perder por ello la gloria de la excelencia del Imperio", y también al denominarla "ciudad sacerdotal y real, capital de la Iglesia y del Imperio". Estas tesis fueron perfeccionadas y defendidas vehementemente por los pontífices Gregorio VI e Inocencio III que no dudaron que Roma era *caput mundi*, el verdadero eje entre el cielo y la tierra y también la localización de la teofanía, modelo central del Imperio celeste (la Ciudad de Dios) y consecuentemente poseedora de las dos llaves que sostuviera el papa Gelasio.

En nuestra opinión la teocracia es —en gran medida— consecuencia del fracasado intento de la Iglesia de obtener la elección de un emperador dispuesto a llevar realmente a la práctica el proyecto agustiniano de construir una Cristiandad; y ello llevó a los propugnadores de la reforma gregoriana a asumir dicha tarea personalmente. Uno de los documentos más significativos de esta posición fue el *Dictatus papae*, promulgado por el papa Gregorio VII en 1075; en él se establecía que "sólo el romano pontífice puede, en justicia, ser llamado universal; que sólo él puede usar la insignia imperial" (símbolo del efectivo poder político); que sólo a él es lícito deponer emperadores y sólo el Papa tiene autoridad para absolver súbditos de hombres injustos de su juramento de fidelidad"[110].

A su vez, en el sínodo de 1080, el mismo Papa invocó la intervención de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo "para que el universo comprenda y sepa que si podéis atar y desatar en el cielo, podéis también en la tierra, según los méritos de cada uno dar y quitar imperios, reinos, principados, ducados, marquesados, condados y todas las posesiones humanas". Gregorio, buen curialista, no vaciló en recurrir también a la *donatio Constantini* por la cual, afirmó, la Iglesia romana recibió "para siempre el estandarte y el cetro imperiales".

Similar fue la posición del papa Inocencio III, quien en carta al patriarca de Constantinopla, retomó el pensamiento de su antecesor León I en el sentido de que "Dios había instituido el principado de la Iglesia y la monarquía imperial había fijado su residencia"[111]. A su vez, al ascender al pontificado, expresó que se unía en nupcias místicas a Roma, la que le aportaba como dote la plenitud del poder espiritual y le extendía sus posesiones temporales, porque la sede de la Iglesia fue instaurada en el mismo lugar en que la monarquía imperial tenía su capital[112]. Con este Papa se puede notar claramente una modificación de la teoría, en el contexto de la denominada "teocracia papal", ya que este Pontífice —en la corriente gregoriana— consideraba que el Imperio pertenecía al vicario de Cristo, *rex regum et dominus dominantium*, que, preanunciado en el bíblico Melquisedec, ejercía a la vez los poderes real y sacerdotal y en su carácter de tal fue el propio Papa quien transfirió el Imperio a Carlomagno en la Navidad del 800. Esta tesis ayudó a consolidar el poder político papal en la Cristiandad como respuesta al fracaso de la teoría clerical de controlar espiritualmente al poder imperial —entendido como una de las dos espadas gelasianas— en su función de defender a la Iglesia de Jesucristo y ayudar en la tarea de propagar la verdadera fe[113]. Casi paralelamente se puede comprobar la difusión de una corriente espiritualista que, renovada por las tesis de Joaquín del Fiore, rescató la concepción milenarista y escatológica, frente a una Iglesia excesivamente comprometida con el poder político.

La corriente teocrática fue continuada por Inocencio IV, a mitades del siglo XIII, quien añadió que Constantino "entregó humildemente a la Iglesia aquella desordenada tiranía de la que gozaba ilegítimamente, recibiendo del vicario de Cristo, sucesor de Pedro, el poder imperial divinamente ordenado"[114].

Todavía a principios del siglo XIII el abad César de Heisterbach destacaba que "el Imperio romano brilla con un esplendor más brillante que todos los reinos del mundo. En él reside la monarquía; de igual manera que las estrellas reciben la luminosidad del sol, los reyes tienen su soberanía del emperador"[115].

La idea de Roma tampoco está ausente en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino quien, en plena crisis imperial, rescató el papel que le cabía

al Imperio al recordar que "el Imperio romano fue consolidado, para que por medio de él y bajo su poder se predicase la fe en todo el mundo... Este imperio no solamente no cesó, sino que fue transformado de temporal en espiritual"[116]. De este modo, al retomar la visión agustiniana de la historia, también anticipó inconscientemente la metamorfosis cultural que sufrirá el mito de Roma. También corresponden al Aquinate las afirmaciones: "Y por eso para manifestar más su potestad, en Roma mismo, que era la cabeza del mundo *(caput mundi)*, estableció también la cabeza de su Iglesia, en señal de victoria perfecta y para que de ella se derivase la fe del mundo entero"[117], y —en el Régimen de los Príncipes— afirma que "porque entre todos los reyes y príncipes del mundo los romanos fueron los que más cuidado tuvieron de las cosas que hemos dicho, les inspiró Dios para que gobernasen bien; por lo cual merecieron el imperio dignamente, como prueba San Agustín en el libro de *La Ciudad de Dios* dando diversas causas y razones, que restringiéndolas a las principales las podemos reducir a tres, dejando las demás para tratarlo más compendiosamente. La primera razón fue el amor a la patria, la segunda el celo de la justicia y la tercera la civil benevolencia"[118].

La idea de *renovatio* o regeneración periódica la reencontramos en la prédica del monje calabrés Joaquín del Fiore, que analizaremos al considerar más adelante los aspectos escatológicos.

Producida la crisis de la teocracia papal que empleó la idea de Roma para fortalecer la posición del pontífice, el canonista Benedetto Gaetani, papa Bonifacio VIII, de quien se dice que se presentó en público revestido con las insignias imperiales proclamando "Yo soy Papa, yo soy Emperador", no vaciló en sellar una de sus bulas con la inscripción "Papa de la Ciudad Eterna", a la vez que afirmaba que "todo el honor, toda la potestad y la dignidad que posee el Imperio romano emana de la benevolencia y de la concesión de la Sede Apostólica, de la cual el emperador y rey de los romanos reciben el poder terreno".

Ante la posición teocrática de estos canonistas, los teóricos y juristas imperiales encabezados por Balbo, intentaron establecer el principio legal: *urbi est imperator, ibi est Roma*, la única que —como escribía Juan Campanario en el siglo XI— puede hacer a un rey emperador. Pero la teoría de que el nombre del lugar sigue a la sede de la dignidad (el antiquísimo pensamiento mítico de que el nombre es sinónimo de la cosa en sí y de su posesión) logró un nuevo desarrollo especialmente en ocasión del traslado *(traslatio)* de la sede papal a Avignón. Aprovechando esta circunstancia el emperador Luis de Baviera fundamentó la deposición de Juan XXII, argumentando que si no residía en Roma no podía ser considerado verdadero Papa, pues la *urbs regia* era la fuente del

gobierno. Como réplica, la Curia, retomó un principio ya afirmado por el Hostiense en el siglo XII, interpretando la fórmula: *ubi Roma, ibi Papa* al revés, es decir: *ubicunque est papa, ibi est Roma et ecclesia romana*, ya que —alegaban— no es el lugar el que santifica al hombre ni la sede al Papa, sino todo lo opuesto. Para defender la posición imperial Ockham utilizó la frase "Roma emigrada en las Galias", y Avignon también tuvo su breve período de *Nova Roma*.

Para esta teoría nueva —de bases tan antiguas—, Roma, más que un lugar preciso, al modo de la Jerusalén bíblica, volvió a ser el lugar desde donde se irradiaba el poder organizador de carácter universal.

Esta concepción medieval, ordenada sobre la base de una Ciudad de Dios en la Tierra, identificada con el Imperio romano, tuvo su expresión última y más acabada —con un enfoque laico o no curialista— en Dante Alighieri, quien, ante la realidad de un imperio en pleno desmembramiento, elaboró una nueva teología de la historia —en la línea estoica y orosiana y bajo la guía de su maestro Virgilio— en la que exaltaba las glorias de Roma y su ejercicio de la monarquía universal como garantía imprescindible para obtener la paz[119]. Al modo de Orosio —como señala Bertelloni—, "la estructura histórica dantesca en consecuencia no se agota en la dirección de la historia señalada por los eventos del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino que se caracteriza por el hecho de que toda la historia, aun la historia pagana, es absorbida dentro de un amplio proyecto de historia sagrada. Ello significa: la historia pagana también tiene un lugar para Dante dentro de la historia sagrada; más aún, también la historia pagana es historia sagrada"[120]. Dante apuntó a superar la crisis ideológica que condujera a la querella entre Iglesia e Imperio; en su concepción "desaparece formalmente la ruptura entre ambas ciudades y con él las dos Romas vuelven a ser una"[121].

Fue precisamente en los momentos más duros de la crisis de Iglesia e Imperio, hacia fines del siglo XIII y principios del XIV, cuando se escribieron más trabajos en defensa de ambas posiciones, de las que —de alguna manera— son representativos y quizá más extremos los escritos propapales de Egidio Romano y los imperialistas de Dante Alighieri. Este, aprovechando la frase de San Pablo aplicada a la época de Cristo como "la plenitud de los tiempos" (Gálatas IV, 4), la hizo extensiva a Augusto y a Roma, retomando de esta manera la ya estudiada teoría de la coincidencia providencial entre el nacimiento de Cristo y la paz augustal[122] y agregando que "no hay ministerio posible de nuestra felicidad, faltando su ministro"[123]. En Dante reaparecen con toda fuerza —a fines de la Cristiandad medieval— las ideas míticas de la Antigüedad, como por ejemplo la identificación de acontecimientos desvinculados históricamente, pero necesarios de unir míticamente. Así, por

ejemplo, el florentino sostiene la coincidencia del nacimiento de David —la estirpe de Cristo— con el de Roma o más exactamente con la partida de Eneas de Troya hacia la península itálica. Sobre ello escribió: "es evidente la divina elección del Imperio romano porque el nacimiento de la ciudad santa fue contemporáneo al nacimiento de la progenie de María"[124].

La defensa del carácter providencialista del Imperio "pagano" también puede observarse en *De monarchia* cuando escribió: "Yo me admiraba antes de que el pueblo romano hubiera llegado sin ninguna resistencia hacia el límite de la Tierra, porque, mirando superficialmente, suponía que lo había obtenido no por su derecho, sino solamente por la fuerza de las armas. Mas cuando hundí los ojos de la mente hasta el tuétano por eficasísimos signos conocí en ello la acción de la Divina Providencia" (II-1)..."No cabe duda que la naturaleza designó un lugar y un pueblo en el mundo para gobernar universalmente; de lo contrario se mostraría en esto deficiente, lo que es imposible. Cual será el lugar y cuál el pueblo, por lo que hemos dicho y por lo que diremos, harto se manifiesta: es Roma, y sus ciudadanos, o su pueblo.... Todo esto nos persuade suficientemente de que el pueblo romano fue destinado por la naturaleza a imperar. Luego, el pueblo romano al someter al orbe, adquirió legítimamente el Imperio" (II-7). De este modo Dante, contra la tesis agustiniana de la negación de una *vera respublica* fuera de la Cristiandad, defendió la existencia en esa época de la *perfecta monarchia*, como no había existido nunca antes ni después, sino solamente bajo el pagano emperador Augusto. El mismo Dante escribió que "fue ordenado por la Divina Providencia cual era el pueblo y la ciudad en que (la venida del Hijo de Dios) debía cumplirse, esto es la gloriosa Roma[125] donde había por doquier la paz universal, como nunca la hubo ni la habrá, y la nave de la sociedad humana derechamente, por camino suave, a puerto seguro navegaba"[126]. En este aspecto, sin lugar a dudas, el nuevo orden dantesco era otra *renovatio*.

Pero Dante es un cristiano convencido que no se limita a un Imperio "pagano" sino que reivindica la concepción cristiana. Como observa Truyol, "la última palabra de Dante en la cuestión de la relación entre el Imperio universal y la Iglesia universal no ha de buscarse en el *De Monarchia*, sino en la *Divina Comedia*. Si la inspiración central del *De Monarchia* era política, la de la *Divina Comedia* es religiosa. El Imperio es ahora para Dante primordialmente Imperio cristiano, sacro Imperio. Ello se advierte en la nueva valorización de la misión universal de Roma: ésta no se agotó en la pacificación del orbe para la mejor difusión del Evangelio, sino que culmina sin haber dado a la Iglesia su sede adecuada en la Tierra, en haberse convertido, con el advenimiento de la nueva religión, en la Sede Apostólica, el centro religioso del orbe cristianizado"[127].

En este maravilloso poema que resume y corona la cosmovisión medieval y enlaza ambas Romas —la antigua y la medieval— por el vuelo del águila que simboliza el imperio[128]. Dante canta aquellas célebres estrofas: "Por poco tiempo serás aquí silvano huésped y conmigo serás para siempre ciudadano de aquella Roma donde romano es Cristo"[129]. Hasta entonces el Paraíso era identificado con la Jerusalén celeste; a partir de ahora Roma asume este papel en boca de Beatriz: "Sabía Roma, que hizo bueno el orbe, tener dos soles, que una y otra ruta dejaban ver: la de Dios, la del mundo"[130]; idealización que —como veremos más adelante— completó el humanista Petrarca en su canto a *Italia mia*.

Bertelloni sintetiza los aspectos que nos ocupan al afirmar que "en la teoría dantesca del Imperio confluyen, como principios constitutivos e insustituibles de su estructura, dos vertientes: la primera es político-filosófica y se refiere a la necesidad de la monarquía universal y a su independencia del Papado, la segunda es histórico-teológica y se refiere al carácter romano y perpetuo de ese Imperio. En esta segunda vertiente es donde aparecen las ideas de *Imperium Romanum* y de *Roma aeterna*"[131].

LA CRISIS DE LA CONCEPCION IMPERIAL Y LA TEOCRACIA PAPAL

La muerte de Federico II marcó el punto de declive de la concepción imperial que se fue opacando casi paralelamente con la teocracia papal, pese a los esporádicos intentos de los emperadores Arrigo VII y Ludovico II de Baviera, las consideraciones puramente teóricas de Dante en *De monarchia* y aunque todavía en 1312 Ricobaldo de Ferrara ante las insinuaciones decadentes de Constantinopla, defendía la prioridad romana en estos términos: "Este es mi parecer, que esto occidental será más digno que el otro, puesto que el pueblo romano y el Senado constituyen a Roma; y donde está Roma está el Senado; allí está la raíz del Imperio... El emperador del pueblo y del senado romano ha sido ungido con la autoridad del romano pontífice. esta es la fuerza y la raíz del Imperio"[132].

Pero apenas terminadas las disensiones entre papas y emperadores en la Cristiandad, a fines del siglo X el papado debió enfrentarse a un nuevo reto: el "patriotismo cívico romano" —según la atinada calificación de Brezzi[133]— que surgió en el ambiente aristocrático de las familias de la ciudad de las siete colinas como nueva expresión de la idea de Roma y que, a su vez, pretendía la emancipación del poder eclesiástico. Los aristócratas, en nombre

de la tradición romana, llegaron a inventar leyendas que les permitiesen descender de alguna familia del antiguo patriciado romano, así como los germanos —a través de un tal Prus— afirmaban descender de la familia de Octaviano Augusto[134].

Un clérigo que visitó las Galias alrededor del 1100 escribió: "No hay nada igual a ti, oh Roma, aunque eres casi una ruina total; pero tus fragmentos muestran cuán grande fuiste en tu conjunto. El largo tiempo ha abatido tu orgullo, y ahora yacen en una ciénaga las ciudades de los Césares y los templos de los dioses... Esta ciudad ha caído; si de ella tuviera que decir algo digno yo podría decir esto: *Roma fuit*. ¡Roma ha sido! Sin embargo, ni la sucesión de los años ni la llama ni la espada pudieron empañar todo este esplendor. El esfuerzo humano pudo forjar una Roma tan grandiosa que los esfuerzos de los dioses no pudieron destruirla... Tanto lo que aún queda de pie como lo que ha caído, es de tal suerte que ni lo que queda en pie puede ser igualado, ¡ni lo que está en ruinas restaurado!"[135].Pero pese a esta observación referida a Roma, a partir del siglo X surgieron en la península itálica una serie de ciudades laicas, en el contexto del renacimiento urbano en Occidente y en ellas se evidenciaban las nuevas ideas de "una religiosidad popular, antijerárquica, antiteológica, apostólica, pauperística, del culto del derecho romano, de la veneración por la tradición de Roma, considerada como gloria de los padres que vive, además de las imaginaciones, también en el corazón y en la voluntad de potencia de los hijos no degenerados"[136]. Para llevar adelante esta restauración "proponen al pueblo los ejemplos de los antiguos romanos, que se extendían sometiendo el mundo por la sabiduría y la madurez del Senado, por la valentía y la disciplina de su juventud"[137]. Los habitantes de la decadente ciudad de las siete colinas también trataron de renovarse y fueron ellos los encargados de mantener encendida la llama del mito de Roma.

Como señala Dupré Theseider, "excluida toda posibilidad de alianza de la idea de Roma, sea con el pontífice sea con el emperador, no le quedaba para actuar más que una posibilidad: la fusión con la idea nacional italiana, que habría podido ser el apoyo de una unión étnica y de una fuerza política más real que la representada por los dos poderes universales. Con esta solución, las aspiraciones municipales romanas y la función nacional de la ciudad habrían podido coincidir, hecho que a través de las otras dos soluciones no era posbile, dado que papado e Imperio tenían su centro de gravedad fuera de Roma, en la universalidad cristiana el primero, en el mundo germánico el segundo"[138].

Esta nueva versión *(renovatio)* de las tesis romanistas puede percibirse en obras significativas de la época como *Quaestiones de iuris subtitulatio*, en que

se incorpora claramente el derecho romano antiguo al destino eterno de Roma; similar papel se aprecia en la *Summa Codicis* y en las *Glosas* de Irnenio, quien afirmó que "de Roma vino la civilización y a Roma y al pueblo romano corresponde el dominio del mundo y ningún otro derecho, salvo el romano, es digno de este nombre"[139]. En época de Federico II, Godofredo sostuvo en su *Commentario* al Digesto: "Aquel a quien los príncipes de los romanos invistieron emperador, es también el que posee más subsistencia bajo el sol para poder imperar", y el Hostiense, en la *Summa* de las Decretales, en esta misma línea no solamente confirmó estas ideas, sino que agregó que es "señor del mundo y todas las naciones le están subordinadas"[140].

Algunos años más tarde, Bartolo, el más renombrado de los *glosadores*, al referirse a la diarquía Iglesia-Imperio, manifestó que Roma era *caput mundi* y *communis patria*, a la vez que retomaba la idea dantesca de la teología augustal-virgiliana cuando afirmaba: "Y si por casualidad alguien dijera que no solamente es el señor sino también el monarca de todo el santo Evangelio; mientras esto dice, se promulgó un edicto de César Augusto para que se censara al universo del orbe, como dice Lucas II; "así también Cristo reconoció al emperador como señor"[141].

Podemos agregar, a manera de síntesis, que para los legistas o glosadores, el Imperio —como para sus antecesores romanos y bizantinos— era "universal, absoluto, eterno, y, frente al papado, soberano e independiente; y, cuanto más defendía la fecunda enseñanza boloñesa el derecho romano como ley universal y común, superior a las simples leyes personales y locales también en las ciudades no gibelinas, tanto más contribuía a mantener viva, más allá de los partidos y las tendencias autonomistas o güelfas, la idea de la eternidad y la necesidad del Imperio, del que el derecho universal era histórica y lógicamente la emanación directa"[142].

Pero el renacimiento del derecho romano en Bolonia incitó a los legistas, hasta entonces solamente interesados en defender la posición imperial, a rastrear fuentes legales que justificasen la posición republicana, basada en el derecho del *populus* a elegir emperador, juntamente con el Senado, según la antiquísima fórmula *S.P.Q.R.* Lupold de Bebenburg, en plena crisis imperial y en defensa de la bula de oro de 1356, aclaraba en *De iure regni et imperii Romani:* "Podéis decir con verdad que antes el pueblo romano, sobre todo durante la vacante del Imperio, tenía el poder de hacer las leyes y, por buenas razones, de transferir el Imperio de una nación a otra, pero este principio cayó en desuso, pero lo tenía únicamente si entendemos por pueblo romano, no a los habitantes de la ciudad de Roma, sino a los sujetos de todo el Imperio"[143].

Quizá la expresión fáctica más acabada de la *renovatio* —de raíz republicana— fue la actitud de Arnaldo de Brescia hacia mitades del siglo XII. Su concepción romanista e imperial era radicalmente republicana y ello puede apreciarse en las tres cartas que hizo dirigir al *rex romanorum* para que se dirigiese rápidamente a Roma a efectos de ser coronado emperador en la *caput mundi.*

En octubre del 1144, en tiempos del papa Lucio II, los romanos "deseosos de restaurar la antigua gloria de la ciudad tomaron por asalto el Capitolio, y restablecieron el orden senatorial *(renovatio Senatus)*, desaparecido en el curso de los años"[144]. El objetivo de la rebelión apuntaba a crear una Comuna, pero basándola en el modelo de la Roma republicana; Roma que, por otra parte, se encontraba en camino hacia su estructura imperial de conquista del mundo y que tampoco en este caso podía dejar de desembocar en éste. La importancia del evento fue tal que las actas oficiales romanas comenzaron a ser datadas a partir de esa fecha y como señala un autor "ésta fue la era del Senado. La gloriosa sigla S.P.Q.R. reapareció en las inscripciones"[145]. Un documento del Senado romano de 1162 decretaba la necesidad de preservar la columna Trajana que debía permanecer —según era tradición— "mientras dure el mundo"[146], y en una carta de los senadores romanos al emperador Conrado III le expresaban: "Excelentísimo y también preclaro señor de la urbe y de todo el orbe, Conrado, por la gracia de Dios rey siempre Augusto S.P.Q.R., salud, y felicidad en el gobierno del Imperio romano" y concluye con versos que reflejan las ideas de Arnaldo y del renacido derecho romano: "Es rey aquel que obtuvo el Imperio sobre sus enemigos. Desde la sede de Roma, el príncipe terrestre reina sobre el orbe, como hizo Justiniano, César acepta a los Césares que le precedieron, Cristo les ordena, Pedro desata los tributos", y en otro párrafo: "Vosotros podéis, como nosotros lo deseamos, habitar en la ciudad, que es la cabeza del mundo, y reinar sobre Italia y sobre Alemania, mejor y más libremente de lo que han hecho la mayoría de vuestros predecesores"[147].

Otra reacción antiaristocrática en Roma fue la "revolución" de 1252 encabezada por el boloñés Brancaleone de Andolo, quien, de todas maneras, retuvo las tradiciones citadas, en la medida que hizo acuñar monedas que en el anverso tenían la inscripción: *Roma caput mundi*, mientras que en la otra cara figuraba: *S.P.Q.R.* como símbolo del origen republicano del poder[148]. Pero siete años más tarde, la nobleza güelfa[149] retomó el poder y minimizó una vez más al *popolo* que representaba al *populus romanus*. Ocho años más tarde el papa Alejandro IV abandonó Roma y el Papado permaneció por primera vez ausente de la ciudad de Pedro y Pablo.

La versión republicana de la idea de Roma —aunque como podrá apreciarse totalmente teñida de *imperium*— tuvo su manifestación más elocuente

con Nicolás Cola di Rienzo, delegado romano ante el Papa exiliado en Avignon. Hijo de un tabernero y una lavandera, Cola sufrió una crisis que lo llevó a la vida contemplativa, donde indudablemente recibió la influencia de las ideas escatológicas de Joaquín del Fiore, cuya presencia puede rastrearse en sus escritos y actitudes.

En enero de 1343 escribió una interesante carta a los romanos —a los que fascinaba con sus proyectos fantasiosos e imaginativos— anunciándoles que el papa disponía un año jubilar para 1350. En dicha carta, dirigida al *Senatus et populus romanus*, encontramos sus ideas sobre el tema que nos ocupa. Allí afirmaba "regocíjense los montes que nos rodean, vístanse los cerros de gloria, florezcan de paz todas las llanuras y valles, germinen fecundos y sean llenos de eterna alegría!Levántese el pueblo romano de su larga postración, ascendiendo al trono de la majestad de antaño. Quítese la lúgubre vestimenta de la viudez, revístase con la púrpura nupcial, adorne su libre cabeza con una diadema, cíñase el cuello con collares, vuelva a tomar el cetro de la justicia; y, rodeado de todas las virtudes y regenerado por ellas, ofrézcase como un esposo engalanado para complacer a su esposa. Despierten sus sacerdotes y sus grandes, los ancianos y los jóvenes, las matronas, los niños juntamente con las niñas; y que todo el ejército romano, con gritos de salvación, admirado, hincadas las rodillas en el suelo, fijados los ojos en el cielo, levantadas las manos hacia las estrellas, con el ánimo alegre, con la mente piadosísima, dé gracias a Dios y cante gloria en los cielos. Ahora, en efecto, que los cielos se han abierto y que, nacida de la gloria de Dios Padre, la luz de Cristo, difundiendo el esplendor del Espíritu Santo, a vosotros que vivís en las sombras tenebrosas de la muerte os ha preparado la gracia de una inesperada y admirable caridad, ahora que el clemente cordero de Dios que quita los pecados del mundo, el santísimo romano pontífice, padre de la ciudad, esposo y señor, movido por los gritos, los lamentos, por las luchas de su esposa, apiadándose de sus desgracias, calamidades y ruinas, abriendo graciosamente, por inspiración del Espíritu Santo, el seno de la clemencia a la renovación de la Urbe *(renovatio urbis)*, a la gloria de su pueblo, a la alegría y la salvación de todo el mundo, os ha concedido a vosotros misericordia y gracia, y al mundo entero le promete redención y a las gentes remisión de los pecados..."[150].

En 1347 —en plena cautividad babilónica del papado en Avignon como la llamara Petrarca y aprovechando las disensiones entre la aristocracia romana de los Colonna, los Savelli y los Orsini— Cola di Rienzo logró ocupar el gobierno de Roma adoptando el título de *Libertatis, Pacis Iustitiae Tribunus, et Sacrae Romanae Rei Publicae Libertor* (Tribuno de la Libertad, Paz y Justicia, Libertador de la Sagrada República Romana) para devolver a la ciudad su

grandeza de *caput et magistra mundi* y unir bajo su égida toda la península itálica a nombre del *populus romanus* y del pasado glorioso de Roma. El 1º de agosto[151], ante representantes de veinticinco ciudades de Italia, el tribuno procedió a su investidura como caballero. Para ello, después de la ablución y haber pasado la noche en el baptisterio de San Juan de Letrán en un falso lecho —símbolo de las nupcias espirituales de su alma con el Espíritu de Dios—, se revistió con un manto purpúreo, idéntico a la clámide de la *Donatio*, tomó las insignias de la caballería y desde entonces se hizo llamar *Candidatus Spiritu Sancti miles*, agregando a la mención tribunicia las denominaciones de *zelator Italiae* y *amator orbis*.

Después pronunció, ante los delegados itálicos, una alocución que refleja con claridad sus precitadas ideas (de 1343) míticas sobre Roma: "Nos, soldado del Espíritu Santo, Niccoló Severo, y Clemente, liberador de la Urbe, defensor de Italia, amante del mundo y tribuno augusto, queriendo y deseando que el don del Espíritu Santo sea recogido y aumentado tanto en la Urbe como en Italia entera, y que la voluntad, benignidad y liberalidad de los antiguos príncipes romanos sean imitadas en el grado que Dios nos lo permita, hacemos saber a todo el mundo que, asumido por nos el tribunado, el pueblo romano, siguiendo el consejo unánime de todos los criterios, de los sabios y los abogados de la Urbe, reconoce tener aún aquella autoridad, potestad y jurisdicción que tuvo al comienzo y en el máximo florecer de la Urbe, cuando revocó para sí expresamente todos los privilegios establecidos en perjuicio de su derecho, de su autoridad, de su potestad y de su jurisdicción. Nos, por tanto, en nombre de la autoridad, potestad y jurisdicción antiguas, en nombre de la plena potestad concedida por el pueblo romano en público parlamento y hace poco por nuestro señor el Sumo Pontífice, como resultado de sus públicas bulas apostólicas, para no parecer ni ingratos ni avaros con la gracia y el don concedidos por el Espíritu Santo, tanto al pueblo romano como a los susodichos pueblos de la sagrada Italia, y a los que no les permitimos que por negligencia los derechos y jurisdicciones del pueblo romano se deterioren más aún, con la autoridad y la gracia de Dios, del Espíritu Santo y del sagrado pueblo romano, conforme a los modos, derechos y forma, y como mejor podemos y debemos, decretamos, declaramos y proclamamos que la santa ciudad de Roma sea cabeza del mundo *(caput mundi)* y fundamento de la fe cristiana, y que toda las ciudades de Italia sean libres y queden restituidas a la defensa de una plena libertad, y consideramos que todos los pueblos de la sagrada Italia son libres. Y desde este momento hacemos, declaramos y proclamamos que todos los pueblos arriba mencionados, y los ciudadanos de las ciudades de Italia, sean ciudadanos de Roma y que gocen del privilegio de la libertad romana"[152].

La expresión concreta de este *Augustado* fue su coronación en el Capitolio el 15 de agosto, después de la procesión en que se condujo la venerable imagen *achéropyte* de la Sabiduría, símbolo desde el siglo VIII de la libertad de la ciudad[153] y el 19 de setiembre, en ocasión de una reunión con los legistas romanos e itálicos, Rienzo ratificó que el Senado y el pueblo de Roma *(senatus et populus romanus)* retomaban toda la autoridad y toda la jurisdicción sobre el mundo que habían poseído en los tiempos antiguos —es decir antes de la *traslatio* del Imperio a los germanos—, revocando todo aquello que se hubiera hecho en su perjuicio y declarando caducas todas las transferencias de derecho y de cargas realizadas anteriormente. Por otra parte, el tribuno romano se abrogaba el derecho de convocar a los dos soberanos que disputaban el poder imperial (Luis de Baviera y Carlos de Moravia) a comparecer ante un parlamento que examinaría sus títulos. Para ratificar esta declaración convocaba a todas las ciudades de la península a designar electores que, el 24 de junio de 1348, elevarían al Imperio un patriota italiano cuya misión sería otorgar al país la paz y protegerlo contra toda intromisión desde afuera. "Este proyecto de instaurar un Imperio romano-italiano marca la última tentativa de dar a la idea romana un contenido real[154]."

Cola di Rienzo fue aclamado por los poetas de la época y especialmente su amigo Petrarca le dedicó su canto *Spirito gentil che quelle membra reggi*, considerándolo la reencarnación del espíritu clásico de la Roma eterna. Cola pretendía que "el pueblo italiano —heredero natural del *populus*— debía escoger al emperador; el Imperio tenía que volver a Roma e Italia, terminando la guerra intestina entre güelfos y gibelinos. Rienzo, que se hacía llamar *Liberator urbis, zelator Italiae, amator orbis* y que creía ser el hijo ilegítimo del último emperador Enrique VII, se consideraba como el emperador"[155]. Según Dupré Theseider, el tribuno quiso "transportar el mito imperial de Roma al plano nacional italiano, como si intuyera inconscientemente que ésta era la única vía que podría conducir a la suspirada meta" y en él "el mito romano se distingue por aquello que tiene de más ideal, pero también de más ilógico e impolítico"[156].

De acuerdo con los intentos de *renovatio* de Cola di Rienzo, tendientes a restaurar la unidad imperial y papal sobre la base de devolver la sede *(caput)* a Roma, Petrarca se preguntaba: "¿Cuándo existió tal paz, tranquilidad y justicia; cuándo se pagó tal tributo a la honradez, se premió a la virtud, se castigó al mal, con tanta eficacia; cuándo se administraron tan bien los asuntos humanos, sino cuando el mundo poseía una cabeza, Roma? ¿En qué época Dios, el amante de la paz y de la justicia, tuvo a bien nacer de la Virgen y visitar la tierra?". Y agregaba que todas las criaturas vivientes poseen una

cabeza; y el mundo, llamado el Gran Cuerpo por el poeta, debe contentarse con una sola cabeza temporal. "Sería monstruoso y antinatural que cualquier criatura tuviese dos cabezas. Cuánto más terrible no sería, entonces, un animal con mil cabezas diferentes, mordiéndose y desgarrándose entre sí. Con innumerables pruebas y la autoridad de los más grandes sabios, alegamos que la unidad de mando ha sido siempre la más ventajosa, tanto en el cielo como en la tierra. Dios todopoderoso ha declarado en muchas formas su voluntad, confiriendo la cabeza suprema a Roma. La ha ennoblecido, glorificándola en la paz y en la guerra haciéndola una maravilla incomparable que sobrepasa todas las virtudes"[157]. En la *Exhortatio ad transitum in Italiam ad Carolum quartum Romanorum regem*, Petrarca precisaba su pensamiento romanista al afirmar que "todo eso para que a tal serie de guerras le siguiese una paz eterna y se fundase el Imperio"[158].

Cola di Rienzo fue, ya en los albores de la Modernidad, el último grito firme del mito de Roma en su versión tradicional. "Cola fue el último de aquellos soñadores que desde Otto III a Enrique VII, desde Arnaldo a Petrarca, deslumbrados por el esplendor de la historia romana, por el fatídico nombre de Roma se ilusionaban con resucitar un pasado inexorablemente muerto, de revivir tiempos inundados de luces, titilantes de gloria en la lúgubre atmósfera medieval[159]."

No deja de ser sugestiva la ironía del historiador Cardini cuando nos recuerda en su obra *Barbarroja* que "ante la Roma constantiniana heredada por el Papa según el *Dictatus* de Gregorio VII, frente a la *traslatio imperii* de los romanos a los francos y a los germanos que constituía el núcleo de la idea imperial ottoniana y sálica, en alternativa a aquella misma *Nova Roma* sobre el Bósforo, aquella Constantinopla heredera y continuadora del imperio, se iba irguiendo —en la sombría roca capitolina, transformada en fortaleza— una conciencia nueva municipal, un nuevo orgullo republicano. La pretensión de cuatro nobles y de unos pocos pertenecientes al populacho de una ciudad en ruinas y de cabreros de pertenecer al *dominium mundi* era ridícula; pero era también el primer vagido de una institución, y si se quiere, de una gran utopía moderna que, junto con su ilusión, marcaría la política y la cultura de los ocho siglos siguientes"[160].

Una de los intentos de respuesta más trascendentes ante la gravedad de la crisis imperial tuvo lugar en 1356 cuando un grupo de electores dispuestos a separar definitivamente el poder imperial del Papado, promulgó en Rhense una disposición —bula de oro— por la cual dejaba de ser necesario que el *rey de los romanos* obtuviese la aprobación papal, mediante su coronación en Roma por el romano pontífice. Pero tampoco la bula de oro era antirromanista, en

la medida que, pese a no hacer referencia a la ciudad de Roma, conservaba en el sello imperial la tradicional inscripción: "Roma cabeza del mundo, reinas sobre todo el universo".

La Cristiandad, construida en los tiempos romanos y feudales, se caracterizó por la unidad de la Iglesia y el Imperio, que significaron a su vez, la unidad de una cultura cristiana, la latina. No debe sorprendernos que la crisis de una de sus partes haya traído aparejada la quiebra de toda la Cristiandad. Producida la ruptura política, con la conformación de las monarquías "nacionales" —surgidas del Imperio romano a la manera de planetas derivados de un sol que se desintegra[161]— e ideológicamente con el absolutismo aético de Maquiavelo y la fractura religiosa con el fin de la teocracia y la posterior ruptura de Lutero, la Cristiandad dejó de ser concebida como tal y la necesidad de convivencia ideológicamente —la tolerancia— forzó la aparición de una nueva denominación: Europa, que, en muchos casos sin renegar de sus raíces cristianas medievales, no prescindió —o no pudo prescindir— de la idea de Roma, creemos que por su carácter de mito político.

En el siglo XIV se produjo la primera grieta en la Cristiandad y con la consolidación de las monarquías "nacionales", la idea imperial —que como vimos se basaba en Roma y expresaba el mito— comenzó a vincularse con regiones geográficas definidas: las futuras naciones de Europa (Alemania, Francia, Italia y la Roma contemporánea; luego España e Inglaterra), que habían desarrollado tempranamente la conciencia de su unidad territorial. Pero como advierte Kohn, más allá de la línea geopolítica determinada que seguirá cada uno de estos reinos todavía "se percibía un fuerte aroma de la nueva Jerusalén y de la eterna Roma"[162].

"El problema del Imperio va perdiendo interés desde la segunda mitad del siglo XIV y durante todo el siglo XV. Las distintas Casas que se disputaban la dignidad imperial van más bien a extender sus dominios hereditarios y directos que a ejercer esa superior potestad que en la Europa central y occidental se había afirmado sobre la idea de la Cristiandad, religiosa y política. El dominio imperial iba siendo cada vez más aparente. Por su lado, el Papa procedía de modo semejante, renunciando, de hecho, al ejercicio de la suprema jurisdicción y tratando de constituir un dominio temporal directo... Apenas queda como pura idea el puro recuerdo de Roma. Desde tiempo atrás y con portentosa presencia, la idea de Roma está viva[163]."

Pero las monarquías "nacionales" —primeramente Francia, Inglaterra, Sicilia— no vacilaron en transferir los principios de la ideología imperial romana a sus propios reinos —nuevas pequeñas *caput*— y la lealtad pasó de la patria común de todos los cristianos a la concepción aún no definida clara-

mente de la patria pequeña —personal y luego territorial— de su monarca. Aceptado el hecho del desmembramiento del Imperio se establecía el principio que "cada príncipe es emperador en su patria". Kohn atisba con claridad este mal estudiado tema cuando asevera que "a fines de la Edad Media, todos los sentimientos de particularismo nacional se expresaban como parte del universalismo del Imperio. Nunca imaginaron una conciencia nacional independiente, distinta de la idea imperial universal"[164].

Es bien sabido que uno de los artífices más importantes de lo que Folz llama atinadamente el pasaje del imperio universal al imperio nacional[165] fue Francia, que —como define Beneyto— "combate al Imperio cuando no lo posee"[166] y no vaciló en elaborar entusiasta y tenazmente una ideología "imperial nacional". Aclara el mismo autor que "el obispo Guillermo Durant de Mendem, contemporáneo del rey Felipe el Atrevido, admitió en su *Miroir* que el emperador es el amo del mundo y que todas las provincias se encuentran bajo su autoridad, reservando sin embargo el caso del rey de Francia en que admite que éste es *princeps in regno suo*[167]. Ahora el término *princeps* se acercaba al de *imperator*, sin recubrirlo de hecho, es el reconocimiento al *imperator* de cierto número de derechos reservados a su posesión exclusiva. Fue durante la querella entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso que la asimilación se hizo total; la encontramos formulada simultáneamente en una memoria de Guillermo Durant el joven y en la *Quaestio in utramque partem* [I, 302]; el rey de Francia es emperador en su reino"[168].

Federico III fue el último *rey de los romanos* coronado como emperador en Roma y ello ocurrió en 1452. A su vez Carlos V fue el último emperador que pidió al Papa el otorgamiento de la diadema imperial. Melancólicamente, "se anunciaba una nueva época en que el imperio en realidad se mantuvo, pero en que su mito perdió su fuerza sobre los espíritus y se convirtió en una leyenda, la del gran emperador que dormía en una montaña y esperaba tiempos nuevos, tiempos mejores. Esta época no es la de los poderes universales, sino la de los reyes de Europa occidental, de los príncipes de Alemania, de los burgueses de Lombardía y de Flandes"[169].

El Imperio medieval —construido como vimos sobre la idea de Roma y su *imperium*— fue la primera frustración europea en el intento de conformar un Estado mundial. Después la Iglesia cubrió, en parte, el vacío de un poder "mundial". A su vez la idea visible e invisible de Roma permaneció como el foco de atracción hacia la unidad perdida.

Todavía a mitades del siglo XV el humanista Eneas Silvio Piccolomini —luego papa Pío II— escribió un *De ortu et auctoritate Romani Imperii*, en el cual, a contrapelo del movimiento de formación de las monarquías nacio-

nales, el autor trataba de revitalizar el papel del Imperio romano —base del mito— comparando que así como en lo espiritual los prelados están sujetos al Romano Pontífice, los poderes temporales lo están al Príncipe Romano y el Imperio romano es necesario para el mantenimiento de la paz y la distribución de la justicia.

La otra idea básica que manejamos es la de *traslatio*[170] y por ella entendemos el pasaje espacio-temporal de la hegemonía imperial de un pueblo a otro o también la migración de una ideología. Parece evidente que los cristianos adoptaron la idea —si no el término— de los pueblos antiguos y muy probablemente vinculada a la concepción de la sucesión imperial que analizamos oportunamente en el profeta Daniel y que la Cristiandad recibió —como vimos— por medio de Paulo Orosio. Siniscalco considera que el desarrollo de esta teoría se sustenta en la aceptación de la concepción agustiniana de la existencia y perdurabilidad de un reino de Dios mesiánico, que persistirá más allá de los restantes reinos decadentes[171].

García Pelayo ya intuyó ambos aspectos y su relación al señalar que "a cada forma del eterno Imperio romano corresponde una forma de la eterna Roma. Esta eterna Roma es el lugar de la hierofanía o manifestación del espíritu y, por tanto, la renovación del Imperio puede conllevar el traslado de su centro de un lugar a otro, pues la forma santa puede emigrar de uno a otro punto; pero lo que permanece firme es que donde hay Imperio romano, éste se manifiesta como resultado de la irradiación de la urbe, sea en la primera, la segunda o la tercera forma"[172].

La teoría de la *traslatio* fue empleada fundamentalmente por los pensadores germanos que defendían la teoría de que el Imperio en manos de la dinastía sajona no cesaba de ser romano y por ello su historia debía seguir interpretándose como la historia del mundo, según puede verificarse a través de sucesivos historiadores que —empleando el concepto de *traslatio*— marcan esta línea de continuidad histórica como Polibio, Paulo Orosio y Otto de Freisinga. Este, retomando las ideas liminares de la historia de Paulo Orosio en la línea agustiniana que narraba la lucha entre las dos ciudades en peregrinación hacia la "Jerusalén celeste", escribió una *Historia duabus civitatibus* destinada a integrar el Imperio ottónida en el plan de la Providencia Divina. En el prólogo al libro V de la citada obra afirmaba que la monarquía de los francos era la última. De manera similar podemos comprobar cómo, partiendo de la profecía daniélica, menciona sucesivamente el *imperium* de babilonios[173], persas, griegos, romanos. El concepto de *traslatio* reaparece en el pasaje del imperio romano "pagano" al cristiano de Constantino y Teodosio (de la Romanidad a la Cristiandad) en el que se confunden el Imperio con la Iglesia[174] para

trasladar luego la *caput* al imperio cristiano bizantino, al de los francos, a los lombardos, a los sajones y después al germánico de los Ottónidas y Stauffen para llegar, como menciona en el octavo libro de su Crónica, al final de ambos imperios y a la llegada de los últimos tiempos[175].

Paralelamente los monarcas de distintas regiones geográficas siguieron descendiendo hasta Roma para recibir allí en la *caput mundi* —el centro del mundo— el título legitimador del gobierno universal, de parte del obispo de la *urbs*, como cabeza de la Iglesia pero también —y quizá más significativamente—como heredero del antiguo derecho del *populus* romano.

La concepción traslativa —denominada en esa época *traslatio imperii*— suponía la aceptación de que el Imperio —entendido como delegación del poder divino— podía pasarse de un pueblo a otro según dispusiera la Providencia Divina y esta traslación se convertía en necesaria para un mejor cumplimiento de su misión específica de "evangelizar a todas las criaturas". Así lo describe, por ejemplo, el *Chronicon Holzatiae*: "Pues el Imperio desde el tiempo del gran Constantino, quien siendo papa Silvestre había entregado Roma e Italia en posesión a sus sucesores, permaneció residiendo junto a los griegos, y fueron a ayudar a la Iglesia desde tan difíciles y remotas regiones. Por lo cual, el Imperio fue trasladado por Carlomagno desde los griegos hasta los francos, y silenció por cincuenta años, hasta Ludovico segundo. Los galos, finalmente, como hubiesen permanecido ayudando a la Iglesia... el imperio fue transferido a Berengario, rey de Italia, y permaneció también entre ellos durante cincuenta años. Estos atacaban a la Iglesia cuando deberían defenderla, y por ellos el régimen imperial fue quitado y trasladado a los teutónicos, cuyo primer emperador fue Otto, varón noble y bueno; así también Otto segundo y Otto tercero. Y ellos fueron defensores de la Iglesia, y el Imperio permaneció entre los germanos hasta el día presente".

La teoría de la *traslatio Imperii* tuvo una larga elaboración en los primeros tiempos del Medievo. Los escritores carolingios y ottónidas, al pretender fundamentar la legitimidad de su Imperio, hicieron uso de esta tesis sosteniendo que éste se había trasladado de los romanos a los griegos, luego a los francos, y tras la desintegración carolingia a través de los longobardos a los germanos; agregando que solamente la *virtus* (vigor) de los francos logró conservar el Imperio en medio de las tribulaciones de la época.

La coronación imperial de Carlomagno fue considerada en su época por muchos cronistas y pensadores como la *traslatio* del Imperio de los bizantinos (romanos) a los francos; pero, a su vez, desde hacía bastante tiempo se había impuesto la idea de que romanos y bárbaros eran iguales como cristianos, y por ello —igualmente partícipes de los *arcana imperii*— cualquiera de

ellos podía revestir legalmente la púrpura imperial. Cabe observar, de todos modos, que la corona imperial no era transmitida a los francos, sino que únicamente, después de cuatro siglos, se había elegido a su *rex* para restaurar en él el ejercicio de la potestad temporal en la *pars occidentalis*, que se había trasladado a Constantinopla con la nueva fundación de Constantino y con la decisión del *rex* de los hérulos Odoacro de devolver las insignias imperiales a Zenón, *basileus* de la *pars orientalis* del Imperio. Esta posición puede apreciarse nítidamente cuando a la muerte del emperador carolingio Carlos el Gordo se sostuvo la tesis de que el Imperio revertía —por vacancia— a Roma y no se vedaba al Papa la elección de un nuevo emperador.

La problemática jurídica de la *traslatio* caracteriza todas las discusiones de la época y muchos autores coinciden en afirmar que el poder radicaba originariamente en el *populus romanus*[176], que lo había delegado en *Augusto* y que así como el pueblo había transferido sus poderes al *imperator*; también podía trasladarlo, primero a los francos y luego a los sajones. Ejemplo de ello es un testimonio del siglo X —la época de los Ottones— en el que se afirma: "Después el rey de reyes que únicamente reina en la eternidad, el que por sí mismo cambia todos los tiempos de los reyes juntos, ordenó que el noble reino de los francos se transfiriera a la preclara estirpe de los sajones"[177].

La teoría fue perfeccionada por los curialistas de la *plenitudo potestatis*, aunque la utilizaron indistintamente éstos y los imperiales —*Regnum* o *Sacerdotium*— para defender con estos argumentos sus propias posiciones, pero con la diferencia —como veremos— que los curialistas consideraban que era el Papa quien tenía el derecho de disponer el traslado de la corona imperial de un pueblo a otro, mientras que los imperiales, en cambio, estimaban que la *virtus* era originaria del *populus* romano, y aun del franco. Y únicamente esa *virtus* —entendida como vigor— conservaba el *imperium*; una vez que el último imperio perdiera ésta llegará el Anticristo[178].

De manera similar Onorio Augustodinense afirmaba que "Dios ha cambiado los tiempos y transferido los Imperios, ha plegado la majestad de la realeza anterior a Cristo y aquella del Imperio anterior a la Iglesia. El Dios de la paz ha transformado el tiempo de las persecuciones en el tiempo de la paz y transmitió el Imperio de los paganos a un Dios cristiano"[179].

De este modo vemos fortalecida la creencia de que el Imperio romano —la expresión política del mito de Roma— fue el último eslabón de una cadena ininterrumpida de monarquías queridas por Dios y anunciadas por los profetas, como el caso ya analizado de Daniel.

Inocencio III tampoco fue ajeno a esta teoría y en carta al patriarca de Constantinopla le recuerda que "el Imperio romano fue trasladado de los

griegos a los germanos en la persona magnífica de Carlos"[180]. Esta tesis adquirió gran trascendencia para la posteridad cuando cuarenta años más tarde fue incorporada al *Digesto* del derecho canónico, convirtiéndose así en doctrina oficial de la Iglesia.

La idea traslativa también se encuentra en Santo Tomás de Aquino y especialmente en su discípulo Tolomeo de Luca, que completó el *De regimine principum,* donde acepta la tesis curialista de la *traslatio* del Imperio a otros pueblos. "Estas cosas hemos dicho para mostrar que los emperadores de Constantinopla fueron protectores y propugnadores de la Iglesia romana hasta los tiempos de Carlomagno. Entonces, pues, viéndose la Iglesia afligida por los longobardos, y no dándole ayuda el imperio de Constantinopla, porque por ventura no podía, por estar disminuida su potestad, llamó el Pontífice romano en su ayuda al rey de los franceses contra dichos bárbaros. Primero el papa Estéfano, sucesor de Zacarías, llamó a Pipino contra Austulfo rey de los longobardos, y después Adriano y León llamaron a Carlomagno contra Desiderio, hijo de Austulfo; el cual, deshecho y vencido con su gente. En agradecimiento de tan gran beneficio Adriano, habiendo celebrado en Roma concilio de ciento cincuenta obispos y venerables abades, pasó el imperio de los griegos a los alemanes en la persona del magnífico príncipe Carlos; en cuya acción se muestra bastante cómo la potestad del Imperio depende del juicio del Papa. Porque mientras los príncipes de Constantinopla defendieron a la Iglesia romana, como lo hizo Justiniano por medio de Belisario contra los godos y Mauricio contra los longobardos, la Iglesia amparó a dichos príncipes. Pero después que le faltaron, como en tiempos de Miguel, contemporáneo de Carlos, proveyó de otro príncipe para su protección" (III, XVIII, 50). Asimismo en la *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii* sostuvo que este traslado era normal y que al derrumbarse el poder romano, el Imperio retornaba a Cristo y su vicario —el Papa— lo asumía *de iure*[181].

La posición curialista se basaba en la renombrada donación de Constantino *(Donatio Constantini)* por la que se "intentaba invertir el proceso y demostrar que la continuidad histórica del Imperio romano en Oriente era consecuencia de la voluntad del Papa y en consecuencia del mismo orden cristiano"[182]. El documento había sido escrito probablemente por un clérigo romano hacia el 750 para fundamentar el traslado del Imperio de Oriente a Occidente, pero más exactamente del Imperio romano a la Iglesia Católica, por obra del emperador Constantino.

El texto en cuestión, en la parte que nos interesa, exponía: "Estamos decididos a honrar con el mayor respeto la potencia de la sacrosanta Iglesia romana

tanto como a nuestro poder imperial, y a exaltar y glorificar la sede sacratísima del bienaventurado Pedro más que nuestro imperio y trono terrestres, dándole el poder, la dignidad, la gloria, la fuerza y el honor imperiales... Decretamos, pues, que el pontífice tendrá la primacía sobre todas las otras Iglesias de Dios en todo el universo... Decretamos también que nuestro venerable padre Silvestre, pontífice supremo, así como sus sucesores, portarán la diadema, es decir, la corona de oro purísimo y piedras preciosas que le hemos concedido quitándola de nuestra cabeza. Pero como el Santo Padre ha rechazado sobreponer una corona de oro a la de clérigo que llevaba por honor y gloria del bienaventurado Pedro, nos hemos puesto con nuestras manos sobre su sacratísima frente el *phrygium*, cuyo color blanco proclama la espléndida resurrección del Señor... Y para que el prestigio del pontificado no descienda nada, sino que sea incluso mayor que la dignidad, la potencia y la gloria del Imperio, concedemos y cedemos al bienaventurado Silvestre, nuestro padre, papa universal, no sólo nuestro palacio de Letrán, sino la ciudad de Roma y todas las provincias, localidades y ciudades de Italia y de las regiones occidentales para que él y sus sucesores las tengan bajo su poder y tutela".

Coincidimos con Bertelloni —que estudió cuidadosamente el tema— cuando sostiene que mediante la *donatio* "el emperador Constantino no sólo había llevado a cabo la abdicación de sus derechos imperiales en favor del pontificado, sino que con ella había dado comienzo a la serie de sucesivas *traslationes* a que estuvo sujeto el poder imperial y que culmina con la instauración del Imperio entre los germanos. La *donatio Constantini* debe ser considerada, en consecuencia, como la primera *traslatio*, y en cuanto tal, como el impulso inicial que hace funcionar el sistema constituido por las subsiguientes *traslationes*. La *donatio* es, en última instancia, el motor que movió todo el engranaje del espectro político que en esos años era protagonizado por el papado y el Imperio... Sin embargo, y a pesar de tratarse aparentemente de un problema exclusivamente político, las sucesivas transferencias de poder formalizadas a través de los diversos actos traslativos constituyen una historia, más precisamente, la historia del poder mundial desde sus orígenes más remotos. Y además dicha historia del poder supone, como trasfondo, una determinada concepción acerca del tiempo que actúa como soporte de dicha historia"[183].

Por otra parte, la *donatio*, confeccionada en los ambientes curialescos, intentaba —en el estilo más acentuado de la teocracia papal— "convertir el oficio pontifical en copia del oficio imperial. El Papa debía habitar el palacio de Letrán, portar la diadema, el collar, la púrpura, el cetro y ser seguido por un cuerpo de chambelanes. De manera similar su clero debía cabalgar en caballos blancos y recibir los honores e inmunidades del Senado y de los patricios"[184].

En tiempos de Federico II la teoría de la *traslatio* reapareció en el contexto apokalíptico en la obra anónima *Ludus de Adventu Antichristi*, donde el autor precisaba que "como lo refieren los libros de los historiadores, el mundo entero fue propiedad de los romanos; por la aplicación asidua de los primeros romanos fue edificado el Imperio; la debilidad de sus sucesores lo llevó a la decadencia. El poder de Nuestra Majestad emprendió su restauración. Que todos los reyes paguen al Imperio los tributos antiguamente instituidos. Pero como la nación de los francos es valerosa en el combate, que su rey rinda al Imperio el servicio militar, ordene los dones en el más breve plazo, efectúe el homenaje de fidelidad.... Nosotros veneramos el honor del nombre romano. Nosotros nos gloriamos de servir a César Augusto. La fuerza de su imperio debe ser reeditada, potenciando su honor y su gloria entre todos como objeto de veneración. Nosotros te proclamamos solamente a ti regente de todos y obedeceremos siempre con toda nuestra alma"[185], y sus contemporáneos cantaban: "Nosotros veneramos el honor del nombre del soberano y nos vanagloriamos de servir a César Augusto; de cuyo imperio es temible la fuerza y dignos de veneración el honor y la gloria"[186].

La idea también aparece expuesta con claridad en el *Ad Heinricum IV imperatorem* de Benzo de Alba, donde éste, tras reiterar el carácter sobrenatural del emperador, instituido por Dios a su propia imagen afirma: "Después de Dios, oh Cesar, tú eres rey, tú eres emperador", agregaba que "está llamado a regir todo el mundo"[187]" y que "tan grande eres, oh César, cuanto el orbe" señalando que " Resuenan en Roma gozos, loas referidas a los apóstoles, por cuyos santos méritos Roma tiene el Imperio... San Pedro y San Pablo recibieron el Imperio romano y lo trasladaron a su voluntad para que en su nombre sea administrado por los griegos, los lombardos, los galos, nuevamente los lombardos y finalmente los germanos"[188]. Esta tesis fue desarrollada ampliamente por los teóricos germanos del Imperio, deseosos de justificar la posición de los Stauffen en su enfrentamiento con la Iglesia, a través de la continuidad del Imperio romano, rescatando incluso, un presunto origen troyano de los germanos. Esta fantástica teoría del parentesco entre los germanos y los romanos por ser ambos descendientes de los troyanos, causa de que el imperio estuviera en manos de germanos[189] sirvió además para la afirmación de los derechos germánicos. La encontramos en el *De praerogativa Romani Imperii*, redactado hacia el 1260 por Jordán de Osnabrück y también cerca del 1307 en el *De ortu et fine Romani Imperii* de Angilberto de Admont, quien sostenía la permanente decadencia del Imperio a partir del nacimiento del Redentor. Reaparece en el *Ritmaticum querulosum* de Lupold de Babenburg y en ocasión de desarrollarla, fundándose en que los troyanos descendían de Júpiter, Godofredo de Viterbo

no dudó en afirmar que el emperador Enrique VII era vástago y sucesor de Júpiter y, por tanto, de la prole de los dioses.

En 1281-88 el canónigo de Santa María en Colonia, Alejandro de Roes, escribió dos memoriales *De praerogativa Romani Imperii* (1281) incorporando a su texto el *Tractatus super Romano Imperio* de Jordán de Osnabrück y el *Notilia saeculi* (1288). En ellos retomaba la fundamentación del Imperio en el plan de la Providencia como instrumento de la salud de la humanidad y reitera que su desaparición dejaría el campo libre al Anticristo. De este modo el Imperio —firme defensor de su misión universal bajo el control de la Iglesia ("Reino de la Iglesia Romana, república de la fe cristiana")— se convertía en necesario para el plan salvífico y tenía la misión del *dominium mundi* —identificada con la expansión del cristianismo— y la muy alta función del servicio y defensa de la Iglesia universal. En uno de ellos —el *Tractatus de traslatione Romani Imperii*— llegó a afirmar que la *traslatio* del Imperio a los alemanes formaba parte de un plan divino, en virtud del cual se establecía una especie de división de funciones en la que el *Sacerdotium* quedaba reservado a los italianos, otorgaba a los franceses —fuera del *Imperium*, ahora alemán— el papel del *Studium*, que para este autor había sido transferido de Roma (la cultura antigua) a París por su Universidad[190]. Con sus palabras lo escribía así: "El soberano pontífice, por mano del ilustre Carlos, ha transferido el Imperio romano de los griegos a los alemanes, pueblo grosero e inepto, que no es capaz de regirse a sí mismo por sus costumbres y sus hábitos. El Imperio debe permanecer entre los romanos; o bien, si falla absolutamente el traslado, con los galos, teniendo en cuenta sobre todo que el rey Carlos era soberano de los francos y de los galos también". Cabe agregar que uno de los elementos fundamentales de la concepción imperial del autor radicaba en su defensa de la electividad del emperador contra la tesis hereditaria, más afín al movimiento de monarquías nacionales antiuniversalista que defendía contemporáneamente Rodolfo de Habsburgo, sin perjuicio de que adornara la función imperial con tintes nacionales al considerar a los alemanes herederos de los francos. "Durante el gran interregno del Imperio después de la muerte de Federico II, cuando las coronaciones en Roma se suspendieron por más de sesenta años (1250-1312), las ciudades y príncipes de las partes no alemanas del imperio —Borgoña e Italia— defendieron la teoría de que, fuera de Alemania, el emperador electo, el *rex romanorum*, carecía de poder ejecutivo y jurisdiccional antes de ser coronado emperador en Roma[191]."

Todavía en pleno siglo XIV Ockham se refería al Imperio romamo como el antiguo imperio y a su continuación medieval[192] y Marsilio de Padua rescataba los ancestros y las glorias de Roma, aunque lo hiciera en defensa del *popu-*

lus, pero sin omitir el Imperio de Augusto, y fundamentalmente —en el aspecto que nos interesa—, el nombre de Roma, "el mismo nombre patronímico, muestra la acostumbrada gloria e inmunidad", o sea que la sustentación del poder imperial romano descansaba sobre la gloria y la seguridad. Como observa Bertelloni, "cuando se refiere a la autoridad de la que deriva la facultad de la *traslatio imperii*, Marsilio atribuye el papel de agente de dicha transferencia al supremo imperio romano legislador humano", es decir a una instancia suprema que detenta la más alta autoridad del *imperium* y que es, precisamente, una autoridad determinada como *romana*: "... que se entienda que el traslado o la institución dicha ha sido hecha por ellos con la autoridad a ellos concedida para eso por el legislador supremo del Imperio romano, de modo inmediato o mediato...".[193]

Esta misma versión de la *traslatio Imperii* fue defendida el 13 de abril de 1303 por el Papa, quien, al coronar a Alberto de Habsburgo, pronunció un amplio discurso sobre el tema. De allí en más se produjo una espiritualización del mito de Roma por los humanistas del Renacimiento.

Pero la tesis traslativa aún persiste en el florentino Giovanni Villani cuando narraba que "León Papa con sus cardenales realizó un concilio general, con voluntad de los romanos por la santa y virtuosa obra hecha por el citado Carlomagno, a instancias de la Santa Iglesia y de toda la Cristiandad llevaron el Imperio de Roma a los griegos, y eligieron a dicho Carlomagno emperador de Roma, puesto que era digno del Imperio"[194].

Esta capacidad de transformación y adaptación demostrada por el mito, que le permitió cambiar sus formas sin alterar su esencia y mimetizarse en nuevos pueblos, en nuevas circunstancias históricas y en contacto con nuevas creencias que en vez de fagocitarlo lo revitalizaron, nos parece la demostración más acabada de su existencia e importancia.

Como señalamos anteriormente, la historia de las ideas políticas no es la única base de sustentación de la realidad; la que no se encuentra solamente en las obras de los teóricos sino fundamentalmente en las manifestaciones de la vida cotidiana. El estudio de las mentalidades y sentimientos de una época nos permiten vislumbrar más allá de los conceptos políticos, prácticas, modos de lenguaje, ritos y costumbres que generalmente reflejan la concepción imperial con mayor nitidez que las teorías. Estos son los símbolos. En este caso haremos una breve referencia a aquellos símbolos políticos que nos ayudan a percibir los mitos; en nuestro caso el mito de Roma.

Uno de los ejemplos más nítidos del simbolismo de las insignias políticas fue el culto a las estatuas de los emperadores romanos ausentes, imágenes que identificaban míticamente la imagen con la cosa *(res)*. "Por eso las imágenes y

enseñas son dignas de los mismos honores que los seres que representaban; la cruz, símbolo del cristianismo, recibe en la liturgia los honores de la Persona Divina que en ella redimió al mundo, y en los campamentos, el lugar en que se guardaban los *signa,* era una especie de capilla o templo[195]."

Según la tradición de la *donatio,* el papa Silvestre recibió del emperador Constantino —como emblemas de la *traslatio* del poder— las siguientes insignias imperiales: la diadema (una forma de precorona), el *phrygium* (gorro frigio o bonete blanco y en punta, que derivaba del *camelaucum* bizantino), el *lorum* (echarpe que llevaban al cuello los cónsules), el cetro, la clámide de púrpura, la túnica o capa escarlata recamada en oro, la fíbula ornamental, el calzado, los *signa*: águila y globo terráqueo y la *banda* o estandarte que acompañaban al emperador como símbolos de la potestad imperial[196].

Para un análisis breve de estos símbolos de poder, vinculados al mito que nos ocupa[197], parece obvio empezar por el más popular de todos, la corona. Esta tuvo su origen en la diadema, que era una franja de metal, más exactamente en su origen una banda de género adornada de perlas y piedras preciosas, que se colocaba alrededor de la cabeza como símbolo de armonía cósmica. La costumbre de usar la diadema —tomada de la monarquía persa— había sido instituida en Roma por el emperador Aureliano, copiándola de las ceremonias orientales vinculadas con el culto al sol como condensación material de la luz y del poder cósmico y se convirtió con el tiempo en el símbolo de la investidura imperial. Parece haber tenido un origen sacerdotal porque en la antigua Hélade a los sacerdotes se los llamaba "portadores de coronas".

La corona comenzó por ser un círculo de oro empleado en Bizancio en reemplazo de la antigua diadema, que le diera origen. Se la consideró un símbolo del orden, porque la circunferencia sugiere la idea de orden armónico, mientras que el cetro es símbolo de poder[198]. De acuerdo con esta interpretación la coronación implicaría atar al coronado a su destino de ordenador del cosmos, misión que recibe de Dios *(Deo coronatus).*

La corona tradicional del Imperio parece haber sido la de Otto I[199]. La parte anterior de la misma llevaba la imagen de los doce apóstoles, a la vez que la posterior tenía la de los doce hijos de Jacob (las doce tribus de Israel) y en los flancos, imágenes del Apokalipsis referidas al pasado y al futuro. Simbolizaba la Redención y el ordenamiento divino del mundo[200]. En el interior se encontraba grabado el famoso verso: *"Roma caput mundi regis orbis frena rotudi"*. La corona medieval estaba acompañada de una mitra similar, cuyos *cornus* solían sobresalir al colocársela. Schramm afirma que recuerdan al Sumo Sacerdote del Antiguo Testamento que llevaba una *corona aurea super mitram.* Solía señalar los cuatro puntos cardinales marcados por

cuatro tiras que se elevaban para concluir en medio, arriba, con un remate simbólico.

La ceremonia de imposición de la corona o coronación, nacida de una combinación de tradiciones bíblicas, romanas y germanas, se convirtió en una verdadera ceremonia religiosa que, copiando el modelo de la consagración episcopal —unción incluida—, confería al emperador, mediante este rito, la dignidad imperial. El emperador cristiano era coronado "en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", mientras se entonaban *laudes* apropiados, a fin de que no quedara duda de dónde provenía el poder. La primera expresión acabada de esta ceremonia tuvo lugar en la Navidad del 800 cuando el papa León III colocó la corona sobre las sienes de *Karolus Augustus*, nuestro Carlomagno. Los ritos de la coronación imperial pueden estudiarse detalladamente en el *Liber ceremonialis Romanus*[201], que nos narra cómo "el emperador, sin la espada, el globo y el cetro de la potestad temporal, recibe un anillo como símbolo de su fe, y ordenado subdiácono, asiste al Papa en la celebración de la misa, participando como persona eclesiástica en la comunión bajo las dos especies, y a la asamblea canónica de San Pedro y de San Juan de Letrán. El juramento que prestaba ante los electores comenzaba: Yo...quiero convertir reyes romanos en Césares, elegir la cabeza temporal del pueblo cristiano y el emperador jura amar y defender a la Santa Iglesia romana y a su obispo, el Papa, quien después de la lectura del evangelio reza: Dios que has predicado el reino del evangelio eterno, preparado el Imperio romano, cubre a este hijo tuyo, emperador, con nuestra arma celeste[202]". La coronación era una ceremonia eminentemente religiosa, en la que el papel del *populus romanus* se reducía a las aclamaciones y *laudes* y un cortejo que acompañaba al imperial hasta San Pedro y Letrán.

Desde los tiempos de Ludovico Pío[203] la ceremonia de coronación se completaba con la unción con el óleo santo tomada de los reyes de Israel como nos relata la Biblia y "desde entonces, los dos gestos rituales pasaron a ser inseparables. Para consagrar a un emperador, era preciso cumplir ambos, y luego lo fue también para consagrar un rey"[204].

De no menor importancia fue el cetro, una especie de bastón —embrión de arma y de herramienta— que desde antiguo simbolizaba el poder y el triunfo. En el Imperio romano antiguo solía acompañarse con el uso de la tradicional toga palmata. El cetro estaba coronado con un águila, insignia que completaba el globo áureo que el emperador solía llevar en su mano derecha.

El globo imperial o globo terráqueo —coronado por la Victoria alada— era una antigua insignia del Imperio romano que simbolizaba la totalidad o su universalidad y eternidad. Con el triunfo del cristianismo —y el retiro de

la estatua de la Victoria del Senado en tiempos de San Ambrosio— fue reemplazado por la cruz.

Respecto de las citadas águilas, símbolo solar, están profundamente identificadas con el Imperio romano. Dionisio de Halicarnaso las remonta a la fundación de Roma, empleándolas en reemplazo de los buitres como un emblema fundacional. Su carácter simbólico es muy antiguo y lo podemos rastrear en las insignias de los antiguos reyes de la India. Tampoco son ajenas a los imperios egipcio, asirio y persa como a sus continuadores[205]. Alejandro Magno las habría tomado como blasón de armas de los persas y luego Augusto de los Ptolomeos, convirtiéndola en el ave favorita y mensajera de los augurios de Júpiter[206]. Mario la adoptó como el emblema único de las legiones; aspecto que persistió a través de toda la historia de Roma[207] y la circunstancia de que también el Antiguo Testamento emplease las águilas como símbolos de Dios[208] favoreció su traslado y utilización en el Imperio medieval, aunque en muchos casos aparezcan subyugadas bajo la cruz. Carlomagno hizo colocar un águila de bronce en el vértice de su palacio de Aquisgrán y a partir de Enrique III fue empleada como el símbolo que coronaba el cetro imperial[209]. A partir de Roma el águila se convirtió definitivamente en el símbolo por excelencia del Imperio y ha pasado sucesivamente al Sacro Imperio, a las armas de España, del Imperio francés, del austríaco y aun de la "república imperial": los Estados Unidos de América. Como agrega G. Pelayo, "en el centro del Imperio, el palacio del emperador, el *sacrum palatium*, era también considerado como *templum*, cuyo salón de la cúpula simbolizaba la esfera celeste y la morada del *cosmocrator*. Allí, adornado con las insignias divinas (cetro, báculo, corona radial —sustituida por el nimbo de algunas representaciones iconográficas—, baldaquino) o divinizadas (como el *globum* o la púrpura) recibía la 'postración' de los súbditos venidos de todo el Imperio..."[210].

Una representación acabada de todas estas ideas sobre el *Imperium Christianum* se encuentra en el mosaico del triclinio de la fachada de San Juan de Letrán, hecho construir por el papa León III alrededor del año 800, fecha de la coronación de Carlomagno. "Representa a Cristo en el centro rodeado por los apóstoles que envía a predicar el Evangelio; una de sus manos está preparada para bendecir y en la otra tiene un libro con la inscripción *Pax vobis*. A la derecha de Cristo se arrodilla el papa Silvestre y a la izquierda el emperador Constantino; el primero lleva las llaves del Paraíso y del Infierno y el segundo una bandera u oriflama precedida de una cruz. En el grupo de la izquierda del arco vemos al apóstol Pedro, y a su alrededor arrodillados al papa León III y al emperador Carlos, que lleva como Constantino la corona. Pedro con las llaves en las manos entrega a León el palio arzobispal y a Carlos la bande-

ra u oriflama del ejército cristiano. Lleva una inscripción que dice: 'Beato Pedro da vida a León papa y victoria al rey Carlos' y alrededor del arco está escrito: 'Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad'." Según Bryce, "aparecen suficientemente claros el orden y la naturaleza de las ideas que simboliza. Primero la revelación del Evangelio y el divino orden de recoger dentro del aprisco a todos los hombres. Después la institución, en el tiempo de la conversión de Constantino, de dos poderes por los cuales el pueblo cristiano debe ser respectivamente enseñado y gobernado. En tercer lugar se muestra al Vicario permanente de Dios, el Apóstol que administra las llaves del cielo y del infierno, el que restablece estos mismos poderes sobre una base nueva y más firme. Y concede a León la insignia de la supremacía eclesiástica como cabeza espiritual de los fieles sobre la Tierra y a Carlos la bandera de la Iglesia militante que debe mantener como su causa contra los herejes y los infieles"[211].

Pero Roma también está presente en la literatura medieval, y aun en el imaginario reflejado por ésta; obviamente el mito de Roma, que nosotros fuimos analizando en el campo del pensamiento y de la realidad política de la Cristiandad, puede rastrearse masivamente en el "espíritu de la época" —que los historiadores materialistas contemporáneos llaman mentalidad— y ésta puede apreciarse con más nitidez en las obras literarias. La Roma real, abandonada tras las invasiones en medio de los restos semiderruidos de sus edificios antiguos[212], con sus oscuras callejuelas llenas de arbustos desordenados y plazas florecidas de yuyos, fue idealizada por sus contemporáneos y explicada en numerosas obras que mezclaban leyendas, fantasía y realidad.

Desde los siglos X y XI se sucedieron numerosos escritos que describían los monumentos de la ciudad con un miramiento especial por lo que aún quedaba —aunque degradado— de la Roma imperial, pero que diferían acerca de los símbolos o de las ceremonias imperiales.

Uno de ellos, probablemente el más conocido, el llamado *Mirabilia Urbis Romae*, escrito —o quizá, mejor dicho, hilvanado— por Benito, canónigo de San Pedro, hacia el año 1140, con la intención de integrar la historia antigua de Roma —primera parte de la recopilación— al esquema de historia universal vigente en su época. Conforma un curioso escrito que —cual guía de turismo actual— con la apariencia de la descripción comentada de monumentos, itinerarios de procesiones mezcladas con una recopilación de todas las leyendas extravagantes sobre Roma, contiene una cantidad de mensajes míticos y proyectos políticos de alto significado. La descripción fue rehecha en múltiples ocasiones entre los siglos XI y XIV y acompañó a generaciones de peregrinos y visitantes de la ciudad. Graf afirma que su difusión se debió a

"encontrarse felizmente combinada en él la admiración por la Roma antigua con la devoción inspirada por la Roma cristiana. A la descripción de los muros, de las puertas, de los principales monumentos, se acompaña el catálogo de los lugares más célebres recordándonos la pasión de los santos, la enumeración de los cementerios, la indicación de las múltiples iglesias"[213].

Parece que en los tiempos secularizados de los Albericos fue agregada —precisamente en la vigilia de la llegada de Barbarroja a Roma— al *Libellus de caerimoniis*, escrito alrededor del año mil, y pasó a constituir la *Graphia aurea Urbis Romae*. Esta obra tomó su denominación del sello imperial ottoniano y se recopiló con la intención de realizar una nueva descripción de la ciudad, integrada por partes provenientes de muy distintas obras y casi limitada en esta oportunidad a los monumentos paganos. El libro "comienza con la leyenda de que Noé fundó no lejos de Roma una ciudad a la que dio su nombre y de que sus hijos Jano, Jafet y Cam construyeron sobre el Palatino la ciudad de Janículo y en Trastevere un palacio que ostentaba igual nombre. Jano moraba en el Palatino y construyó luego con Nemrod o Saturno, castrado por su hijo Júpiter, la ciudad de Saturnia sobre el Capitolio. Luego, el rey Italo, en unión con los siracusanos, fundó en las márgenes del Albula o del Tibris, la ciudad del mismo nombre, mientras otros reyes llamados Hemiles, Tiberis, Evandro, Coriba, Glauco, Eneas y Aventino levantaban otras ciudades, hasta que por fin el 17 de abril, 433 años después de la caída de Troya, Rómulo las rodeó a todas de murallas y las agrupó bajo el nombre de Roma, viniendo a morar en ella no sólo los itálicos sino casi todos los nobles del mundo entero, con sus mujeres y sus hijos"[214]. Centro de estas narraciones fantásticas fue el Campidoglio —*caput mundi*—, en el que justamente por aquel entonces se reunía el Senado, y que fue glorificado como el verdadero centro de la urbe renaciente.

En ambas obras se narraba, por ejemplo, que en el frontispicio del templo de Bellona figuraba la inscripción: "Roma fue vetusta, sin embargo ahora será llamada la nueva Roma. Arrancada de los escombros lleva tu cúspide a las estrellas"[215]. Similar literatura aparece en las narraciones de los cruzados que venían en peregrinaje desde Roma. Estos "mencionaban relatos maravillosos: uno vio ochenta palacios que habían pertenecido a ochenta reyes; otro vio trescientas diez ventanas en el palacio de Galba; algunos vieron una muralla de bronce y otros ubicaron Roma al borde del mar. La misma fantasía abunda en las descripciones de los geógrafos árabes: Abu Hamid, en el siglo XI, evoca una ciudad bordeando el mar y rodeada de altos muros que se interrumpen en una sola puerta. El *Libro de Jaqût*, inspirado en hechos del siglo X, evoca techos de plomo, puertas de oro y muros de mármol. Y los textos

rabínicos sostienen que la ciudad tenía trescientas sesenta y cinco plazas, trescientas sesenta y cinco calles y otros tantos palacios"[216]. También Ildebert de Lavardin es un ejemplo de esta admiración mítica por Roma. Este viajó a Roma después del saqueo de Robert Guiscard y aun en medio de las ruinas no dejó de maravillarse exclamando: "Nada igual a ti, oh Roma, aunque seas casi toda ruinas. Con todo, ni la sucesión de años, ni la llama, ni la espada pudieron borrar definitivamente tu hermosura"[217].

Entre el siglo XIII y XIV podemos agregar una serie de canciones de gesta y obras épicas —como la *Historia Trojana et Romana* o *Lyber hystoriarum Romanorum*, el *Liber Imperialis*, el *Romuleion*, la *Fioritá d'Italia* o la *Polystoria* de Giovanni Cavallini de Cerroni— en las que se cantan de manera imprecisa las glorias legendarias de los héroes del mundo antiguo romano, grabadas en el "imaginario colectivo" de los romanos —imágenes de la tradición popular— de los romanos en relación con sus antepasados lejanos.

A estos aspectos de la idea de Roma agregamos las profecías escatológicas de la Antigüedad que reaparecieron y se acentuaron por una serie de circunstancias históricas favorables hacia fines del siglo IX, afirmando que la *virtus* anteriormente mencionada dependía únicamente de Dios que conocía los tiempos posteriores y no desaparecería hasta la llegada del Anticristo que anticiparía el fin de los tiempos. Añadían que el Imperio romano —la última forma política— regiría hasta el final de los tiempos y su caída sería la señal del fin. Una de las ideas fundamentales —tomada como vimos de la Patrística antigua— sobre las que se asentó la continuidad y perpetuidad del mito fue precisamente el convencimiento de que, como lo expresaba Beda el Venerable, "mientras exista Roma, existirá el mundo".

En esta concepción de raíz daniélica, el *imperium* era la culminación de una larga sucesión de monarquías universales y debería ser eterno o en su defecto, a partir del cristianismo, su disolución aparecía como un signo precursor de los últimos tiempos.

Como señalábamos anteriormente, la Cristiandad medieval interpretó el mundo a la luz del pensamiento agustiniano y la concepción histórica de Paulo Orosio, claramente teñida de "danielismo". Así, como dice Mazzarino, "el motivo orosiano de las cuatro monarquías (que estaba iluminado también por un clásico como San Jerónimo) se ha contaminado con el motivo políticamente agustiniano de las seis o siete edades del mundo. Isidoro y Beda son los otros señores de la espiritualidad medieval. En esta perspectiva el fin del mundo antiguo, identificado con el fin del mundo, se alejaba en general del pasado y se proyectaba, por así decirlo, en el presente o en el futuro. La fundación del nuevo "Imperio romano" de Occidente, en la Navidad del 800, no hizo más

que confirmar esta perspectiva de un modo de supervivencia de sí mismo. El problema del fin del mundo antiguo se convirtió, más bien, en un problema de *traslatio*"[218].

A la difusión de estas creencias y otras con las que se amalgamaron ayudó, en gran medida y más allá de las sólidas convicciones religiosas, el poder mitificado de Roma, pues ya no resulta posible sostener la explicación puramente natural de la dominación romana sobre la Tierra. Para poder entender esta expansión y dominio era necesario recurrir a una explicación sobrenatural, más afín al espíritu del tiempo y por ello más aceptable.

La teoría de la perpetuidad —ya que no eternidad— del Imperio quedó claramente establecida en el siglo V en el *Digesto* de Justiniano (Novela 6, epílogo) y retomando las teorías de pensadores de los siglos anteriores, el obispo Andrés de Cesarea volvió a sostener el enfoque histórico basado en la profecía daniélica interpretándola en el sentido de que la "vieja Roma era Babilonia, mientras que la *nea Roma* era el imperio mesiánico anunciado por Daniel"[219].

Uno de los textos más importantes que reelaboraron y fijaron todas estas tesis fue escrito entre los años 1160/62, en la abadía bávara de Tegernsee, en Baviera, y se lo conoce como el *Ludus de Adventu Antichristo*[220]. Allí, basándose en la II epístola a los Tesalonicenses de San Pablo (II- 3/4) que expresaba: "Antes de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición" se afirmaba que "la revolución que precederá la venida del Anticristo es la decadencia de todos los imperios que surgirán del Imperio romano, el último imperio universal. Destruido éste en su mayor parte "mientras subsistan los reyes de los francos, que deben poseer el *imperium romanum*, la dignidad del Imperio romano no perecerá por completo y se mantendrá en ellos"[221].

Sabemos que el pontífice Urbano II esbozó la tesis de que resultaba fundamental la reconquista y restauración imperial en Tierra Santa, como paso previo a la venida del Anticristo y el fin de los tiempos, avanzando en las concepciones escatológicas y milenaristas que caracterizaban todo el Medievo y entre las que conviene rescatar una serie de leyendas que consideran la evangelización de la Tierra como un verdadero peregrinar que culminaría al bautizar toda la *ecumene*, con la devolución de la corona imperial a Cristo.

Los curialistas defendían la tesis del imperio como *katejon* necesario y providente para extender la predicación del Evangelio a toda criatura, como paso previo al fin de los tiempos, mientras que la posición imperialista rescataba una Roma considerada *urbs aeterna* e *imperium sacrum*. "Pero Ruperto de Deutz había realizado su propia interpretación del pasaje correspondiente del Apokalipsis, que Gerhoch de Reichesberg desarrollara posteriomente, para la cues-

ción de las relaciones entre Iglesia e Imperio. Para él en realidad el Imperio romano ya había sido abatido con la victoria de Cristo pero el dragón que echaba agua por su boca, provocó la herejía de Arrio, mientras la tierra socorría a la mujer del Apokalipsis; esto significaba el apoyo de Constantino a la Iglesia en el concilio de Nicea. La sexta cabeza del imperio, fue casi asesinada; se restablecía de su plaga mortal; y después otro dijo: Cinco imperios han caído,pero existe el sexto, el romano, y otro, el séptimo del Anticristo, todavía no llegó"[222].

En el contexto del mito de Roma la idea posdaniélica de Roma como cuarta y última monarquía universal se enriqueció con un elemento nuevo: la leyenda del "último emperador". En ésta, originada en Siria o en Bizancio, se afirmaba que éste devolvería a Dios las insignias imperiales —originarias del cielo o del centro[223]— como preludio del "fin de los tiempos" y comienzo de una nueva "edad de oro" (el Milenio) relacionado con el regreso del emperador *vivit et non vivit*, predestinado para salvar al mundo (Carlomagno o Federico II). A los textos antiguos provenientes del Oriente se agregaron durante el Medievo —a través del judaísmo helenístico— los libros sibilinos de Roma que, cristianizados por algunos recopiladores, llamaban a Constantino el "rey mesiánico" prefigurando la imagen del "emperador de los últimos días"[224]. El más antiguo de estos libros —en su forma cristianizada— fue la *Tibertina* que, datada hacia el siglo IV, reflejaba la reacción de los cristianos ante el asesinato de un emperador Constante (?), cuya reaparición anunciaba en los últimos tiempos, prefijándole la misión de reunir las partes oriental y occidental del Imperio. Esta figura se acrecentó con los escritos conocidos como del Pseudo-Metodio, atribuidos a Metodio de Patara que fue obispo y mártir en el siglo IV, y que realmente se compusieron en el siglo VII con la intención de consolar a los cristianos sirios ante el avance musulmán. También en este caso resurgía la teoría de un glorioso emperador que en los últimos tiempos combatirá a las huestes de Gog y Magog hasta la aparición de los ejércitos celestiales que preanuncian el Apokalipsis. Este emperador colocaría su corona sobre la cruz del Gólgota poco antes de morir, iniciándose así el reinado del Anticristo; posteriormente la cruz se elevaría a los cielos y el mismo Cristo haría su Segunda Venida para destruir al Anticristo e iniciar el Juicio Final, que anuncian las Escrituras.

La traducción al latín de los escritos del Pseudo-Metodio tuvo lugar en el siglo VIII en París en el clima de optimismo de la *renovatio* carolingia y allí se modificó la creencia de que el último emperador romano (¿el misterioso Constante?) tuviese su sede en Constantinopla[225] por nuevas teorías profrancesas o proalemanas en su interpretación. En los intentos hagiográficos de adaptar estas ideas a las necesidades de la época, Otto de Freisinga mencionó

que el papel imperial fue asignado a Luis VII de Francia[226] mientras que los germanos preferían oponerle a Conrado III o más aún al "renovado" Federico II. El cronista sostuvo que en la séptima edad del mundo, cuando el reino de los persas haya caído, el hijo de Ismael, apresará y oprimirá a los habitantes de Israel a causa de sus pecados, entonces un rey romano se acordará del judaísmo y establecerá la paz universal, antes del fin del mundo. Entonces irrumpirán Gog y Magog, y veintidós pueblos rechazados por Alejandro Magno en el norte, pero el príncipe celestial (arcángel) Miguel los vencerá y el rey romano depondrá su corona sobre el Gólgota, devolviendo de este modo el Imperio —que gobernaba vicariamente— a Dios, su verdadero detentador. Esta será, a su vez, la última *traslatio*[227]. En 1095, con motivo de la primera cruzada, se efectuaron algunas interpolaciones en estos escritos y probablemente entre ellas la teoría de que la misión de reconquistar el Santo Sepulcro y colocar la diadema imperial en el Gólgota correspondería al rey de los romanos. De manera similar en las proximidades del primer milenio, el abad Adso de Montiérender, retomando las ya citadas ideas del Pseudo-Metodio, dedicó a la reina Gerberta —en ocasión de la coronación de Otto I— un trabajo que denominó *Libellus de Antichristo*[228], recordando esperanzadamente que el reino de los francos era el *katejon* que evitaba —en su carácter de último reino daniélico— el fin de los tiempos, y agregando que "será lícito que veamos al reino romano destruido en su mayor parte, pero mientras duren los reyes francos, el Imperio romano permanecerá, la dignidad del Imperio romano no perece totalmente, permanece estable en su reino... subsiste aún en los reyes francos, que deben tener el Imperio romano; algunos de nuestros maestros, enseñaban que uno de estos reyes francos tendrá finalmente el Imperio romano en su integridad". De este modo Adso aceptaba la integración romano-franca, trasladando la figura del último emperador al recientemente entronizado monarca de los francos. El papa Urbano II, entre tanto, destacaba en Clermont la importancia de las cruzadas para conquistar Oriente y preparar el cumplimiento de los tiempos apokalípticos. De este modo los cruzados no podían tener misión más significativa que ayudar al cumplimiento del orden de los tiempos prefijado en el plan divino.

Estas profecías "fueron explotadas tanto por las dinastías francesas como las alemanas para justificar sus pretensiones de supremacía, del mismo modo que lo habían hecho en Oriente los emperadores bizantinos"[229].

Por otra parte la idea del papel providencial correspondió primeramente a Jerusalén (la Ciudad Santa) como surgía de la tradición exegético-alegórica y estaba viva en los estudios bíblicos de los siglos IX y XI con la peculiaridad que dicha "ciudad santa" se deslocalizaría e inmaterializaría. A fines del si-

glo XI, en plena cruzada, el obispo Benzo de Alba profetizó que Enrique IV de Alemania *(Heinrich)* conquistaría Bizancio y marcharía sobre Jerusalén, donde destruiría al Anticristo e instauraría el imperio universal. Así escribía: "De la mano de Dios, tú tienes, César, la espada de la venganza" y refiriéndose al emperador anhelado, agregaba: "El será visto con Byzas (el legendario monarca bizantino), coronado en su propia ciudad, marchará luego a Jerusalén, visitará el Santo Sepulcro y los otros santuarios. Después recibirá la corona para su alabanza y gloria, vivirá por los siglos y su tumba resplandecerá de gloria"[230].

El siglo XIII fue un siglo de grandes fermentaciones religiosas e ideas mesiánicas, llevadas adelante fundamentalmente por los seguidores de las ideas del cisterciense Joaquín del Fiore (1145-1202), monje calabrés que defendió una interpretación "alegórico-tipológica" de las Sagradas Escrituras que permitía anticipar el futuro. Sostuvo que "siempre que en una escritura encontramos algo disonante, oscuro, contradictorio o absurdo, hay que buscar un gran sentido". Este método de la significación oculta en las Escrituras no era novedoso, pero sí su aplicación al desarrollo histórico. De acuerdo con sus cálculos (basados principalmente en Reyes 11, 3 y 12, 6 y en Mateo I, 17) la generación a la que él pertenecía era la catorce; y sus seguidores supusieron, mediante una mística numérica, que "el fin de los tiempos" tendría lugar entre el 1200 y el 1260, abriendo una "nueva edad de oro", la "tercera edad" o "edad del espíritu", a la vez que debían preparar el camino por medio de una nueva orden de monjes que predicara este "nuevo evangelio"[231].

Las visiones y revelaciones de Joaquín y las profecías de una nueva época cayeron como sobre yesca y tuvieron un efecto mágico entre sus discípulos y seguidores, que, en su nombre, produjeron una inmensa e inflamable literatura que alcanzó una extraordinaria difusión y ejerció una considerable influencia en las respectivas mentes de aquella época. El movimiento llegó a su culminación en 1254, con la aparición en París de un libro titulado *Introducción al evangelio eterno*, escrito por Gerardo de Borgo de San Donino, joven lector de teología en la Sorbona. Audazmente anunciaba que la era del Evangelio eterno y la dispensación del Espíritu Santo, comenzaría seis años después, en 1260"[232].

A su vez, en un ambiente similar en la península, los teólogos y escrutadores de profecías del siglo XII mezclaron las interpretaciones proféticas antiguas con los escritos del monje calabrés, y esta amalgama de ideas heterodoxas influyó, de distintas maneras, en toda la Cristiandad. En Alemania colaboró para que la imaginación popular atribuyera a Federico II —notoriamente anticlerical— la función de castigar a la Iglesia. El emperador —consi-

derado por algunos como el primer monarca de la Modernidad— tampoco fue ajeno a las concepciones mesiánicas medievales, sino que, por el contrario, le tuvieron por el *infelix praenuntius Antichristi* y más adelante, para sus enemigos, se convirtió en el propio Anticristo[233]; en cambio, sus partidarios —influidos por las ideas franciscanas "espirituales" surgidas de la crisis en la Orden—, joaquinistas y antipapales le tuvieron por el *inmutator mirabilis*[234] que abriría el nuevo "siglo de oro"[235].

El fracaso del programa ideológico-político de Federico II tuvo consecuencias trascendentales al coincidir con la aparición de esta efervescencia mítico-religiosa. Después de la muerte del emperador, en 1250, sus seguidores gibelinos e italianos pusieron en circulación la idea de que éste (o uno de sus descendientes) regresaría para restaurar el Imperio en su majestad: en la región germana tuvo gran recepción y se convirtió en una verdadera leyenda hostil al papado.

Federico II se convirtió conscientemente en el portador de los reformadores, que a la vez que denunciaba los intereses seculares del papado y de los clérigos, proclamaba el regreso de los tiempos apostólicos. Estas actitudes llevaban a que muchos lo considerasen el rey mesiánico anunciado por las Sibilas y el instrumento de unas nueva *renovatio mundi* o el esperado "último emperador" que mediante la apertura del tercer reino joaquinista demostraba que "se había consumado el Imperio". Esta teoría fue extensamente propagada en el Occidente, en vísperas de las Cruzadas, favoreciendo la prédica por la reconquista del Santo Sepulcro y los méritos de la dinastía de los Stauffen.

Asimismo fue presentado como el nuevo león de la estirpe de Judá que resurgía, en el papel del rey mesiánico. De él se afirmaba, como del Bautista, que inauguraba la era mesiánica preparando los caminos del Señor. Jesi, el lugar de nacimiento del emperador, se convirtió[236]. "Retomando la antigua concepción cosmológica del emperador, éste es *dominus mundi*, se hace su voluntad, se le debe *adoratio*, a él obedece la tierra y le rinde homenaje el mar, como en la batalla naval de Montecristo en que los prelados que se dirigían a Roma para el Concilio necesitaron de sus manos para amansarlo. Se trata de algunas de las adulaciones retóricas más importantes, que se expresan con toda seriedad con palabras bíblicas como Pier della Vigne que piensa aristotélicamente: el emperador es el hombre que la mano del divino Artífice ha formado, y la forma primigenia del bien, esto es el único hombre ideal, la perfección natural y divina del hombre y el principio formativo para los mismos hombres esclavos por naturaleza que, informados del único hombre verdadero debían ser constreñidos por él a asumir la verdadera y propia naturaleza humana"[237].

La expectativa milenarista se resintió con la prematura muerte de Federico II en 1250 y quedó frustrada al no cumplirse las previsiones para el 1260 surgiendo —según narra Salimbene de Parma— el grupo de los flagelantes. Estas mismas ideas fueron retomadas por los hussitas y taboritas de Bohemia, quienes se consideraban "el ejército enviado al mundo para lavar las plagas de la venganza e infligir castigo a las naciones y a sus ciudades y pueblos, y juicio sobre todo pueblo que se les resisita"[238]. Es muy probable que por esta vía llegaran las ideas de Joaquín del Fiore a Moscú[239].

La perspectiva de una restauración imperial de este tipo se afianzó favorecida por la profecía giacomita que estaba lejos de haber quedado debilitada por la condena del IV Concilio Lateranense: la restauración imperial se unió a la de una edad nueva en que se restauraría la paz y la justicia, y se transformó en un mito ético-político que fue utilizable pluridireccionalmente, sea en dirección germano-gibelina, sea en dirección franco-güelfa, con la acentuación, en el primer caso, de una característica nacional bastante notable. El dato permanente de la *renovatio* tenía evidentemente un doble aspecto: espiritual e institucional, y tal aspecto doble se conservó bien avanzado el siglo XIV, como puede verse en ocasión de dos episodios: de Arrigo VI y de Ludovico de Baviera, y mejor aún en el breve experimento de Cola di Rienzo"[240].

La crisis del siglo XIV fue preanunciada por una curiosa profetiza y poeta germana Hildegarda de Bingen, quien anticipó: "Pero en esos días la dignidad de los emperadores romanos perderá la fortaleza que antes daba solidez al Imperio romano... Los reyes y los príncipes de muchos pueblos que antes estaban sujetos al Imperio romano se separán de él no queriendo ya estarle sometidos. Y así desaparecerá y se destruirá el Imperio romano. Entonces, cada país y cada pueblo se someterán y obedecerán a su propio rey.... Después que se haya hecho añicos el cetro imperial será también dividida la dignidad de la mitra apostólica... en diversos reinos los hombres elegirán otros maestros y arzobispos, bajo otros nombres, y la dignidad apostólica apenas conservará bajo su poder a Roma y algo de sus alrededores"[241].

Digamos a modo de conclusión que la admiración por el nombre de Roma y la creencia en su carácter sacro e indestructible se aprecia a través de todo el Medievo como un mito político firmemente asentado en la conciencia general y "hasta el comienzo de los tiempos modernos, toda pretensión hacia el Imperio universal va unida al nombre de Roma o, dicho de otro modo, el Imperio medieval, tanto en su forma occidental como en sus formas orientales, pretendía ser una *renovatio* del Imperio romano que tiene como centro a *Roma*. Por ello —como ya señalamos— uno de los aspectos de la lucha ideológica por el Imperio lo constituyó la pugna por el lugar y el nombre de Roma"[242].

El mito de Roma que analizamos en sus primeras manifestaciones no murió en el siglo XIII —y mientras en Occidente se desacralizó y se tornó intemporal e inespacial— en el mundo eslavo —y fundamentalmente en Rusia— resurgió renovado y aportó la mística y la fundamentación teórica que, en un ambiente propicio, engendró la tesis de Moscú. Pero antes de analizar la tercera Roma debemos efectuar un estudio de Bizancio entendida como la segunda Roma.

NOTAS

1 Bryce, G., *Il Sacro Romano Impero*, Milano, Hoepli, 1907, pág. 499.

2 Adquirirá este matiz a partir de la Modernidad. Schmitt, C., *El Nomos de la tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pág. 38.

3 Pasquali, en *Enciclopedia Italiana Traccani*, Roma, vol. 29, 1936, pág. 920.

4 Fedele, P., *La tradizione di Roma nel Medioevo*, en *Atti Accademia dei Lincei*, CCCXXXII, 1935, XIII, IV-7, pág. 439.

5 Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del Rey*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 236.

6 Dölger, F., cit. García Pelayo, Manuel, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 111.

7 Fedele, P., *op. cit.*, pág. 433.

8 Bryce, G., *op. cit.*, pág. 528.

9 Cardini, F., *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*, Barcelona, Península, 1987, pág. 36.

10 Llamamos Cristiandad al período de tiempo en que el cristianismo se manifiesta en Occidente bajo una estructura político-cultural y que transcurre entre la cristianización del Imperio a partir de Constantino y Teodosio hasta la firma de la paz de Westfalia en 1648, que significó el final de la unidad de la Cristiandad y que no coincide con el insulso término habitual de Edad Media.

11 Graf, A., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Torino, Loerscher, 1915, págs. 706/07.

12 García Pelayo, M., *Los mitos ...*, op. cit., pág. 119.

13 Con la diadema "abarcaréis la urbe, tierra firme y con orgullosas reliquias coronaréis *(diadematis)* el orbe" dice un poema de Godofredo de Viterbo.

14 Cfr. Truyol y Serra, A., *Dante y Campanella*, Madrid, Tecnos, 1968, pág. 40.

15 Cfr. Brundage, J., *Vidukind of Corvey and the "Non-Roman" Imperial Idea*, en *Medieval Studies*, Toronto, 22, 1960, págs. 15/16.

16 Por *laudes* se entienden unos textos litúrgicos —similares a las letanías de los santos— que se entonaban en la ceremonia de la coronación imperial, después de la unción y antes de la epístola, y que se caracterizaban por sentimientos de júbilo y victoria. Fundamentalmente se afirmaba la realeza y poderío de Cristo *(Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat)*, solicitando por su intermediación el auxilio de todas las potestades celestiales para sus homólogas terrestres, ya que los órdenes celeste y sacropolítico terreno formaban, como partes del Cuerpo Místico de Cristo, una única Cristiandad armónica y con un paralelismo que respondía al modelo de la Ciudad de Dios como arquetipo de la terrenal *(regnum)*. Como expresa García Pelayo "desarrollan, como si hubiera armonía cósmica de cielo y tierra, Iglesia y Estado, un entrelazamiento y textura entre los poderes en la tierra y los poderes en el cielo, asociando cada rango terrestre a un grupo de intercesores celestes (papa-apóstoles, emperador y reyes-arcángeles, obispos-confesores, reinas-vírgenes, ejército-mártires). En resumen, los *laudes* se encuentran entre los primeros documentos políticos occidentales en los que se pretende establecer una semejanza de la ciudad de Dios tanto en la esfera político-secular como en la eclesiástica". García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 120. Su estudio es de especial interés y significación para los temas que nos ocupan. Cfr. Kantorowicz, E., *Laudes Regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, Univ. of California, Press, 1958, esp. págs. 65/111. Para la época anterior véase Pighi, G., *La poesía religiosa romana*, Bologna, Zanichelli, 1958.

17 Como vimos precedentemente esto ya lo había intentado y con bastante éxito Alejandro Magno para lograr unificar sus extensas y variadas posesiones.

18 Para esta idea de las dos personas del rey —la física y la moral—, véase especialmente el cuidadoso estudio de Kantorowicz sobre *Los dos cuerpos del rey* ya citado.

19 Elorduy, E., *La idea del imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, Espasa Calpe, 1944, págs. 167/68.

20 Bertelloni, C., *Constitutum Constantini y Romgedanke*, en *Patristica et Medievalia*, III, 1982, pág. 78.

21 Gabriel del Estal, al estudiar la obra agustiniana, se inclina por utilizar la expresión "Reino de Dios" en reemplazo de "Ciudad de Dios". Cfr. Equivalencia de *"civitas"* en el *De Civitate Dei*, en *La Ciudad de Dios*, 1954, II, esp. págs. 413/18.

22 *Código de Teodosio, Arcadio y Honorio*, 405. 16, 11, 2.

23 García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 137.

24 Cfr. Curtius, E., *Literatura europea y Edad Media,* México, F.C.E., 1955, t. I, pág. 533 y ss.

25 *Kaiser, Rom und Renovatio,* Darmstadt, Gentner, 1957.

26 Cfr. Schmitt, C., *op. cit.,* pág. 37 y ss.

27 Cfr. Pelikan, J., *Jesús a través de los siglos,* Barcelona, Herder, 1989, pág. 78.

28 Según su cronista Eginard guardaba en su tesoro privado una tabla de plata en que estaba impresa la planta de Roma (Vita. c. 33).

29 Brezzi afirma que el modelo fue Israel, ya que "la noticia que ellos tenían de la historia gloriosa de la ciudad antigua era solamente el fruto de escarceos y vagas reminiscencias literarias". Brezzi, P., *L'idea e la realitá di Roma nel Medievo,* en *Da Roma alla Terza Roma,* 1983, págs. 90/91. Fue precisamente por ello que el mito tomó más fuerza que la realidad.

30 Bryce, G., *op. cit.,* pág. 81.

31 Floro. Cit. Voyenne, Bernard, *Historia de la idea europea,* Barcelona, Labor, s/f., pág. 45.

32 *Poetae Aevi Carolini,* II, cit. Bryce, G., *op. cit.,* págs. 561/65.

33 Nithard. IV, 3. Cit. Jordan, E., *Dante et la théorie romaine de l'Empire,* en *Revue de Droit Français et Etranger,* 45, 1921, pág. 364.

34 *In Honorem Hludovici,* II, v. 4, p. 36. Cit. Jordan, E., *op. cit.,* pág. 366, nota 2.

35 *Monaci Sangalliensis. Gesta Karoli imperator,* pág. 731. Cfr. Morghen, R., *La concezione dell'Impero romano-germanico e la tradizione di Roma de Carlomagno a Federico II,* en *Atti Academia del Lincei,* VI, XIV, 1938, pág. 319.

36 Cfr. *Gesta Caroli imperatoris,* en *M. G. H. Scriptores,* II, pág. 731.

37 *Catulfus ad Beatum Carolum regem,* en *Patrología Latina,* XCVI, 1363. Cfr. Bertelloni, C., *op. cit.,* págs. 24/25.

38 *Liber Pontificalis,* II-7.

39 *Carmina. Versus ad Carolum imperator.* Cit. Morghen, R., *op. cit.,* pág. 310, nota 2.

40 Cfr. Graf, A., *op. cit.,* págs. 174/75 y 5/6.

41 Cfr. Folz, R., *L'idée de Empire en Occident,* Paris, Aubier, 1953, págs. 195/96.

42 De Francisci advierte que "se denomina *Imperator,* no *Romanorum imperator,* con el agregado, solamente al pie, de *Romanorum gubernans Imperium,* expresión vaga que se sobrepone a las dos realidades indicadas con las palabras *rex Francorum et Longobardorum* y que llena la laguna formada por éstas, pero no perturba las relacio-

nes entre el título de *imperator* y el *populus christianus* que, como aparece en el *Liber Pontificalis*, debe considerarse como sustituto del populus Romanus". *Arcana Imperii*, Milano, Giuffrè, 1948, III, II, pág. 294.

43 Más allá de algunos escarceos diplomáticos para unificar la corona a través de su casamiento con la *basileus* (sic) Irene y el fracaso de la fusión de la corona imperial que le habría sido ofrecida, junto a la boda con Irene, por representantes constantinopolitanos en el 798 tras la destitución de Constantino VI.

44 Cabe aclarar que el término *Bizancio* es un anacronismo debido a los intelectuales de la Modernidad que así pretendieron diferenciarlo de una *nova Roma*.

45 Véase por ejemplo, aunque corresponda a un período posterior, la *Alexíada* de Ana Comneno. Hay edición castellanna de la Universidad de Sevilla, 1989.

46 Es importante observar que es la primera vez que la corte carolingia reemplaza la denominación *Imperator Augustus* al dirigirse a los constantinopolitanos. A mitades del siglo XII el emperador Conrado, en carta al *basileus* Juan Comneno, todavía se autotitula "emperador augusto de los romanos", llamando a su colega "emperador de Constantinopla". Cfr. Folz, R., *op. cit.*, pág. 118.

47 *Chronicon Salernitanum*, en *M. G. H. Scriptores*, III, 521. Similares conceptos en el *Libellus de imperatoria potestate in Urbe Roma*, en *M. G. H. Scriptores*, III, 719 y en la *Vita Sancti Adalberti*, c. 21, en *M. G. H. Scriptores*, IV, pág. 590.

48 *M. G. H. Epistolae*, VII, 1, pág. 304.

49 *M. G. H. Poetae latines*, I, 390, 24-27.

50 *M. G. H. Scriptores*, II, pág. 395.

51 *Vita S. Deicoli*, en *M. G. H. Scriptores*, XV, 676.

52 *Vita S. Agritii*, en *Ata Sanctorum*, VI, 28, pág. 60.

53 *M. G. H. Script.*, VIII, 215.

54 *M. G. H. Scriptores*, XXIV, 466.

55 *Commentarius de Laudibus Papias*, XXI, en *Muratori Scriptori*, XI, col. 44.

56 *Ad Goldefredum Remensem.* Cit. Graf, A., *op. cit.*, pág. 101 y ss.

57 "Bamberg" *(die deutsche sieben Högelstadt)* en A. Chroust (ed), *Chroniken der Stadt Bamberg*, I, Leipzig, 1907, XLVIII; Colonia *(das deutsche Rom)* en J. Kemp, *Ein neues Lob Kölns im ausgehenden Mittelalter*, Alt Köln, I, 1907, I, 4; Ginebra (*das protestantische Rom*, por las actividades de Calvino) en Choisy, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Tübingen, 1910, col. 1291, no repetido en la segunda edición de 1928. Cfr. Alfred Dove, *Das Zeitalter Friedrichs der Grossen und Josephs*, II (*Geschichte der europäischen Staaten*, I, Gotha, 1883, 71; Mainz *(das deutsche Rom)* en W. H. Riehl,

Wanderburch. Die Naturgeschichte des Volkes, IV, Stuttgart, 1869, 220; Moscú *(Rom des Tartaren)* en Kurd von Schlözer, *Petersburger Briefe*, Stutgart-Berlin, 1922, pág. 48; Praga *(das neue Rom)*. Cfr. también *Praga cabeza del reino, hermana del Lacio y otra Roma* en el encomio *Praga caput regni, faustissimus suorum auspiciis inclita* por Alois Mickl (1711-1769); en Rudolf Schmidtmayer (ed.), *Ein lateinisches Preisgedicht (Ekloge) auf die Hauptstadt Prag*, Budweis, n.d., 190, verso 271. Cit. Hammer, W., *The concept of the new or second Rome in the Middle Ages*, en *Speculum*, XIX, 1944, pág. 62, nota 2.

58 Cit. *M. G. H. Poetae Latinae*, II, pág. 662.

59 Cit. Fedele, P., *op. cit.*, pág. 434.

60 Cfr. Walafrido Strabon, *De exordiis*, c. 32, *M. G. H. Capit.*, II, pág. 515.

61 Cit. Mansi, *Nova Collect.*, XVII, app. pág. 1711.

62 *M. G. H. Epist.*,VII, 1, n. 22, pág. 20.

63 Cit. Jordan, E., *op. cit.*, pág. 371.

64 Cit. Pasquali, *Roma*, en *Enciclopedia Italiana Traccani*, 1936, vol. 29, pág. 920.

65 Morghen, R., *op. cit.*, pág. 323.

66 Cit. Graf, A., *op. cit.*, pág. 708.

67 *Vita S. Adalberti Episcopi pragensis*, en *M. G. H. Scriptores*, III-IV, pág. 590.

68 García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 124.

69 Liutprando de Cremona, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, en *M. G. H. S. S.*, III, 191.

70 "Nacida en la púrpura" o sea perteneciente a la familia imperial.

71 Cfr. Schramm, P. E., *Gli imperatori della Casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato*, en *Atti Giornata Internationale di Studi per il Milenario*, Faenza, 1963, pág. 32.

72 Tenemos un curioso pero significativo texto de Widukind, quien refiriéndose a Otto afirma que "después del glorioso triunfo el rey se volvió célebre y su ejército le aclamó padre de la patria e imperator", III. c. 49, p. 50. Cit. De Francisci, P., *op. cit.*, III, II, pág. 314. Obsérvese cómo en este breve párrafo reaparecen una serie de características eminentemente romanas como, por ejemplo, el papel militar del emperador y la aclamación de éste por sus tropas.

73 El acontecimiento tuvo lugar en marzo del 982 y se relaciona con la indignación de Otto II ante la negativa de los bizantinos de prestarle ayuda en su lucha contra el Islam.

74 Banfi, F., *Roma "civitas regia"*, en *Studi Romani*, 10, 1962, pág. 525.

75 De Francisci, P., *op. cit.*, pág. 315.

76 La antigua idea de la Gothia de Ataúlfo y quizás el primer intento significativo de diferenciar Germania de la Romanidad.

77 Cit. Folz, R., *L'interprétation de l'Empire ottonien en Occident et Orient au X siècle*, en "Actes IX Congrès de la Sociéte des Historiens Médiévistes et du Enseignement Superieur", Paris, 1979, pág. 14.

78 Se refiere a la famosa *donatio* constantina.

79 Es conveniente observar que el nuevo papa adoptará el mismo nombre que el contemporáneo de Constantino, autor presunto de la donación; este símbolo implica toda una política de relaciones entre ambos poderes.

80 Cit. Folz, R., *L'idée...*, op. cit., págs. 193/94.

81 Esta bula fue usada únicamente durante tres años, pues en el 1001 la reemplazó otra más parecida a las monedas romanas, en la que se conserva la misma inscripción *Aurea Roma*.

82 *Versus de Gregorio papa ad Ottone augusto*. Cit. Folz, R., *L' idée...*, op. cit., pág. 200.

83 Cit. Folz, Robert, *L'idée...*, op. cit., pág. 200.

84 Cit. De Francisci, P., *op. cit.*, págs. 319/20.

85 Thangmar, *Vita Bernwardi*, 25. Cit. Jordan, E., *op. cit.*, pág. 374.

86 Según Jordan será a partir de los Ottónidas que el águila romana se convertirá en el símbolo del Imperio, *op. cit.*, pág. 37.

87 Para el estudio del relicario véase Ongay, N., *Roma, el Imperio romano y la concepción imperial de Otón III*, en *Revista de Historia universal*, IV, Cuyo, 1991, págs. 157/58.

88 *Cronicon de Benedicto*, en *M. G. H. Dipl.*, nº 389.

89 *M. G. H. Constitutione*. Cit. Jordan, E., *op. cit.*, pág. 37.

90 Rahewin, IV, 22. Cit. Jordan, E., ídem.

91 *M. G. H.*, IV. Cit. Bryce, G., *op. cit.*, págs. 233/34, nota 2.

92 Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 121.

93 Cit. Voyenne, B., *Historia de la idea...*, op. cit., pág. 5.

94 Otto de Freisinga, *Gesta Friderici*, p. 109. Cit. Morghen, R., *op. cit.*, pág. 340, nota 1.

95 *M. G. H. Leges*, II, 277.

96 *M. G. H. Constitutiones*, nº 227.

97 Cabe recordar que el título imperial fue siempre electivo —y no hereditario—. Bryce sostiene que ello se debe a la característica de ser herencia común de toda la humanidad, por lo cual no debía ser confinado a ninguna familia ni convertirse en un bien privado, cfr. Bryce, G., *op. cit.*, p. 280. Los datos citados en Nardella, T., *La seconda Roma*, Milano, Corbaccio, 1927, I, pág. 250.

98 *Constitutiones regni Siciliae proemium*, en *Historia Diplomatica Frederici secundi*, IV, 1, pág. 3.

99 *Annales Placentini Gibellini*, en *M. G. H. Scriptores*, XIX, 477.

100 *Historia Diplomatica Frederici*, II, V.1, p. 162. Cit. Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 220.

101 Cit. Dupré Theseider, E., *L'idea imperiale di Roma*, Milano, 1945, pág. 190.

102 Cfr. con la carta de Federico II a Conrado IV, *O Caesare sanguinie divina proles* y en *M. G. H. Constitutiones*, II, 424, pág. 559.

103 Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 127.

104 Eliade, M., *Sobrevivencia y "camouflage" de los mitos*, en *Diógenes*, XLI, marzo 1963, págs. 10/11. Una importante biografía de este curioso monarca en Kantorowicz, E., *Federico II imperatore*, Milano, Garzanti, 1981.

105 Landry, B., *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII siécle*, Paris, F. Alcan, 1929, p. 163.

106 Cit. Jordan, E., *op. cit.*, p. 385.

107 Como bien define un especialista "en tanto que institución al fin, el imperio deriva directamente de Dios; como tal, posee el prestigio de las cosas sagradas: *sacrum Imperium* se convierte en el término clásico para designarlo; sagrado es todo lo que se refiere al Imperio, como también al emperador", Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 116.

108 Bryce, G., *op. cit.*, págs. 126/27.

109 Cit. Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos...* , op. cit., pág. 129.

110 En Jaffé, *Monumenta Gregoriana*, II, págs. 174/76.

111 En *Patrología latina*, 217, 661.

112 Sermón, "In consecratione", en *Patrología Latina*, 217, 661.

113 Cfr., por ejemplo, su renombrada "Epístola sicut universitatis conditor" de 1198 o el decretal "Venerabiler". Similar posición fue enunciada con toda claridad por el papa Adriano IV, quien aseguraba que el rey se convertía en emperador y augusto solamente después de la coronación por el papa: "entonces, por nosotros es emperador".

114 Obsérvese que esta tesis —que implicaba que el Imperio romano era una creación del Papado, pues anteriormente sólo existía una tiranía— tiene su base en las ideas de San Agustín referidas al concepto de justicia en Cicerón y a su inexistencia en la *res-publica*. Las tesis fue claramente enunciada en el siglo XIII por el canonista Lorenzo el hispano cuando sostenía que "fuera de la Iglesia no hay ningún emperador que tenga de derecho la espada material, que procede de Dios" y agrega "de donde creo que Constantino fue verdaderamente el primer emperador de Roma".

115 Dialogus Miracolorum, II, 235. Cit. Folz, R., *op. cit.*, pág. 124.

116 II "a Tesalonicenses", II, lectio I. Cit. Oddone, A., *Il fascino di Roma papale*, en *Civiltá Cattolica*, 2412 del 16-XII-1950, pág. 669.

117 *Summa Teologica*, III, q. 35 a 7.

118 *Régimen de Príncipes*, III, 4.

119 Cfr. *Convivio*, IV, 4.

120 Bertelloni, C., *Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio*, en *Patristica et Medievalia*, II, 1981, pág. 61.

121 Bertelloni, C., *Constitutum...*, op. cit., pág. 23.

122 *De monarchia*, I, págs. 16/17 y cfr. *Paraíso*, VI, págs. 80/81.

123 Cfr. *De monarchia*, II, 12: "Luego, Cristo proclamó con su acto que el edicto de Augusto, emanado de la autoridad romana, era justo. Y como un edicto justo implica jurisdicción, resulta necesario que quien proclama la justicia del edicto, proclame también la jurisdición, pues si ésta no hubiese sido legítima, habría sido injusta" y "si, pues, Cristo no hubiera padecido bajo un juez competente, su pena no habría sido un castigo; y no habría podido ser juez competente quien no tuviera jurisdicción sobre el género humano...", II, 13.

124 *Convivio*, IV, 5.

125 Cabe recordar que Cristo nació en Palestina, pero bajo la ocupación romana.

126 *Convivio*, IV, 5.

127 Truyol, A., *op. cit.*, págs. 74/75.

128 *Paraíso*, VI.

129 *Purgatorio*, XXXII - 100/102.

130 *Purgatorio*, XVI, 106/109.

131 Bertelloni, C., *Constitutum...*, op. cit., pág. 39.

132 *Historia imperatorum*, RIS, IX, col. 111/112. Cit. Dupré Theseider, E., *op. cit.*, pág. 20.

133 Brezzi, P., *L'idea e la realtá di Roma nel Medioevo*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 93.

134 Cfr. Capítulo VII.

135 Cit. Thorndike, L., *Breve historia de la civilización*, Bs. As., Claridad, 1953, pág. 208.

136 Morghen, R., *op. cit.*, pág. 326.

137 Cit. Otton, *Gesta Friderici*, II, 28.

138 Dupré Theseider, E., *op. cit.*, pág. 23.

139 Cit. Fedele, P., *op. cit.*, pág. 438.

140 Cit. Beneyto, J., *España y el problema de Europa*, Madrid, Espasa Calpe, 1950, pág. 55.

141 *Digesto* 49, 15, 24, nº 7, fol. 261. Cit. Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos...*, op. cit., pág. 435, nota 42.

142 De Francisci, P., *op. cit.*, pág. 354.

143 Cit. Jordan, E., *op. cit.*, págs. 356/57.

144 Cit. Otto de Freisinga, *Cronica*,VII, 29.

145 Jordan, E., *op. cit.*, pág. 211.

146 Cfr. Duret-Neradau, *Urbanisme et métamorphoses de la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, pág. 382.

147 Cit. Otto de Freisinga, *Gesta Frederici*, II, 29.

148 Cit. Fedele, P., *op. cit.*, pág. 437.

149 Descendientes de Enrique "el león" (welf = güelf), duque de Baviera y defensor de la posición papal.

150 Cit. Garin, E., *El renacimento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986, pág. 28.

151 Según las *Mirabilia Urbis* día aniversario de la asunción por Octaviano del título de Augusto, coincidente —cinco siglos más tarde— con de la llegada a la ciudad de las cadenas de San Pedro.

152 Cit. Garin, E., *op. cit.*, págs. 30/31.

153 Cfr. Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 169.

154 Idem, pág. 170.

155 Kohn, H., *Historia del nacionalismo*, México, F.C.E, 1984, pág. 95.

156 Dupré Theseider, E., *op. cit.*, pág. 103 y 97 respectivamente.

157 Cit. Kohn, H., *op. cit.*, pág. 95.

158 *Familiarum rerum*, X, 1. Cit. Garin, E., *op. cit.*, pág. 26.

159 Nardella, T., *La seconda Roma...*, op. cit., pág. 401.

160 Cardini, F., *op. cit.*, pág. 74.

161 Según la feliz imagen de G. Borgese, *Goliat. La marcha del fascismo*, Bs. As., Claridad, 1939, pág. 20.

162 Kohn, H., *op. cit.*, pág 91.

163 Beneyto, J., *op. cit.*, págs. 52/53.

164 Kohn, H., *op. cit.*, pág. 90.

165 Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 171.

166 Beneyto, J., *op. cit.*, pág. 61.

167 *Speculum Judiciale*, Francfort, 1592, I, IV, III, 2.

168 Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 172.

169 Fichtenau, H., *La monarquía germánica de la Edad Media y su poder sobre la Iglesia*, en *Diógenes*, 34, junio 1961, pág. 88.

170 Dölger demuestra que el término tiene un origen eclesiástico medieval y se refiere al desplazamiento de una sede episcopal. En *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953. Cit. Irmscher, J., *Nuova Roma o Seconda Roma. Renovatio o Traslatio*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 234.

171 Siniscalco, Paolo, en "Sesión introductoria al III Congreso *Da Roma alla Terza Roma*" del 21 de abril de 1983, edic. 1983, p. XXI-XXII.

172 García Pelayo, M., *op. cit.*, pág. 148.

173 En otra circunstancia usó la misma estructura para afirmar que se había trasladado desde Ur —la patria de Abraham— hasta Jerusalén y desde allí a Roma.

174 En el prólogo al libro VII afirma "una civitas, id est Ecclesia sed permixta". Cit. Folz. R., *L'idée...*, op. cit., pág. 112.

175 Quizás no debiera descartarse que la crisis del siglo XIV que preparó la Modernidad pueda vincularse al escepticismo y los temores provocados por el cumplimiento de esa concepción historiográfica.

176 Según la tradición republicana romana y antes de la influencia cristiana del origen divino del poder.

177 *Hrotsuithae Primordia Gandersheim. Carmen de Gestis Oddonis I Imperator*, en *M. G. H. Scriptores*, IV, p. 319. Cit. Bertelloni, C., *Constitutum...*, op. cit., pág. 28.

178 Más adelante Hegel sostendrá en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* una forma de *traslatio* de una nación a otra, pero en otro contexto.

179 Cit. Dempf, A., *Sacrum Imperium*, Milano, s/f., pág. 178.

180 *Decreto Gregoriano*, I, 6, c. 34. Cfr. con el *Decreto Venerabiliter*.

181 Cfr. Truyol, A., *op. cit.*, pág. 72.

182 Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pág. 116, nota 38.

183 Bertelloni, C., *Acerca del lugar de los griegos en la translatio Imperii según Marsilio de Padua*, en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Bs. As, 1985, pág. 154.

184 Bryce, G., *op. cit.*, pág. 121.

185 Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág. 214.

186 Cit. Cardini, F., *op. cit.*, pág. 211.

187 *M. G. H. Panegyricus*, I, 23, pág. 608 y I, 7, pág. 602.

188 *M. G. H. Scriptores*, XI, III, III, pág. 622.

189 "Y no es irracional, que romanos y francos surjan del mismo sitio troyano".

190 Cfr. *Memoralia*, XIV-XV. Cit. Folz, R., *L'idée...*, op. cit., pág.151.

191 Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos...*, op. cit., p. 306.

192 Cfr. Boehner, Ph., *Ockham's political ideas*, en *The Review of Politics*, 5, 1943, 4, p. 464.

193 *Defensor pacis*, II, XXX, 8. Cit. Bertelloni, C., *Constitutum...*, op. cit., p. 71.

194 Villani, G., *Crónica florentina*, I, II, c. 15. Cit. Graf, A., *op. cit.*, p. 695, nota 12.

195 Elorduy, E., *op. cit.*, pág. 282.

196 El tema de los símbolos del poder imperial ha sido estudiados detalladamente por Percy Ernst Schramm en obras no traducidas del alemán como *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart, 1954. Cfr. Ongay, N., *op. cit.*, pág. 100 y ss.

197 Resulta de interés la observación de Kantorowicz: "desde la última época de la República, el *Genius Populi Romani* se representaba en las monedas a semejanza de Hércules, con cetro y cornucopia, los pies sobre el globo del mundo o sobre el escabel de la divinidad: o, a veces, una cabeza sola, acompañada del cetro, la corona gramínea y el globo". Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos ...* , op. cit., pág. 469.

198 Cfr. Jouvenel, B. de, *El impulsor y el ajustador*, en *Diógenes*, IX, marzo 1955, p. 41 y ss. Otros autores, en cambio, consideran que la corona radial y la cruz lunar simbolizan la eternidad. Turcan, R., *Le culte impérial au III siécle*, en *A.N.D.R.W.*, 1972, II, 162, pág. 1043.

199 Según Schramm, P., *Gli imperatori...*, op. cit., pág. 243.

200 Idem, p. 24.

201 Así como los bizantinos en el *Libro de las ceremonias del basileus Constantino Porfirogéneta*.

202 Cit. Bryce, G., *op. cit.*, págs. 133/34.

203 En el 816 el papa Esteban IV al coronarle le ungió.

204 Bloch, M., *Los reyes taumaturgos*, México, F.C.E., 1988, pág. 73.

205 Cfr. *Ciropedia*, VII, 1/4; Eliano, *Historia de los animales*, XII, 21.

206 Elorduy señala que "esta mitología hace que el águila figure como heraldo casi exclusivo del Dios Supremo y, en calidad de tal, adoptada como signo imperial, da a la idea de Imperio una significación y contenido religioso, como nota destacada de la misma. Con esto encierra en esta idea todos los atributos de la divinidad, y especialmente la providencia que Dios tiene sobre los pueblos", *op. cit.*, pág. 284.

207 Cfr. César, *Comentario de la guerra de las Galias*, IV, 25; Tácito, *Anales*, I, 39; Lactancio, *Instituciones divinas*, I, 11, 19.

208 Cfr. *Deuteronomio*, XXII, 11 y *Exodo*, XIX, 4.

209 En el libro II, capítulo 2 del *Dittamondo Fazio degli Uberti* cuenta por extensión toda la historia de la gloriosa insignia, refiriéndose a Giove, Dárdano, Ganímedes. También hace referencia, lo mismo que Giovanni Villani, a las cuatro letras S.P.Q.R. El águila y las cuatro letras son las dos insignias bajo las cuales Roma conquistó al mundo, pero "la más victoriosa y la más digna, y la más antigua y de más alta probidad es aquella que reina ahora en el mundo, es decir el águila", Graf, A., *op. cit.*, pág. 714.

210 García Pelayo, M., *El Reino de Dios arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, págs. 22/23.

211 Bryce, G., *op. cit.*, págs. 138/40.

212 Que restaurarán los papas del Renacimiento. Para la Roma medieval véase, entre otros, la clásica obra de Gregorovius, *Roma y Atenas en la Edad Media y otros ensayos*, México, F.C.E, 1946.

213 Graf, A., *op. cit.*, pág. 49.

214 Gregorovius, F., *op. cit.*, pág. 75.

215 Cit. Graf, A., *op. cit.*, pág. 689. "Un eco preciso de su importancia nos llega de una obra cronística bávara redactada entre el quinto y último decenio del siglo por un clérigo de Ratisbona, que quizás había seguido a Federico en su *Romfahrt*, la crónica llamada *Kaiserchronik*. En verdad, a pesar del título, se trata de un poema en dialecto bávaro de 17.283 versos, en cuyo escritor algunos quieren reconocer al cura Conrado, el autor del *Rolandalied*. Quien quiera que fuese el recopilador de la *Kaiserchronik* quedó impresionado sobre todo por el Laterano, en cuyas inmediaciones se encontraba la estatua ecuestre de Marco Aurelio, llamada por aquel entonces Cabalus Constantini; mas en la crónica están ya presentes temas como el de la *salvatio Romae* (las siete autómatas del Campidoglio, que corresponden cada uno a un día de la semana y que llevan una campanilla que anuncia cualquier revuelta de una provincia del imperio). Otras leyendas hablaban de simulacros de bronce que se movían por sí mismos, de espejos encantados, de tesoros enterrados. Se refería también a todo ello en el lapso de unos pocos años, el viajero hebreo Benjamín de Tudela". Cardini, F., *op. cit.*, págs. 136/37.

216 Duret- Neradau, *op. cit.*, pág. 385.

217 Cit. Fedele, P., *op. cit.*, pág. 432.

218 Mazzarino, S., *El fin del mundo antiguo*, México, UTEHA, 1961, págs. 68/69.

219 Cit. García Pelayo, M., *Los mitos...*, op. cit., p. 114. Esta idea con pequeñas modificaciones aún gozaba de aceptación nueve siglos más tarde como podemos percibirlo en Tolomeo de Luca —discípulo de Sto. Tomás de Aquino— quien al continuar el *De regimine principus* de su maestro, sostuvo que la quinta monarquía era la de Cristo "verdadero señor y monarca del mundo", cuyo primer vicario había sido, aun sin saberlo, el emperador Augusto (III, 12, 13), tesis que se trasladó a los glosadores a través de Bartolo quien afirmaba que "es cierto si decimos que todo pertenece al imperio, que es ahora el imperio de Cristo", *Ad reprimenda*, n. 8.

220 Cfr. Folz, R., *L'idée...*, op. cit., apéndice documental, págs. 213/15.

221 Cit. Alphandery, P. - Dupront, A., *La Cristiandad y el concepto de cruzada*, México, UTEHA, 1961, t. I, pág. 36.

222 13, 13. Cit. Dempf, A., *op. cit.*, pág. 177.

223 Cfr. Frankfort, H., *Reyes y dioses*, Madrid, Revista de Occidente, 1982 y Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1972, quienes hacen hincapié en el centro como punto cósmico en que se unen tierra, cielo e infierno para los cristianos: Jerusalén y más particularmente, el Gólgota.

224 Cfr. Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1969, págs. 293/392.

225 Cfr. Nicol, D., *The Inmortal Emperor*, Cambridge Univ. Press, 1992, esp. págs. 95/108.

226 Véase el preámbulo de la *Gesta Frederici.*

227 Dempf vincula la obra de Metodio al sueño de la liberación por un Rey-Mesías, propia de los pueblos oprimidos; en este caso el cuarto Umayya, *op. cit.*, p. 125.

228 En *Patrología Latina*, C.I., 1289.

229 Cohn, N., *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 34.

230 *Ad Heinricum*, I. Chr. XXIII- 608 y XIV-XV, 605. Cit. Folz, R., *op. cit.*, pág. 206.

231 Cfr. Lowith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968, p. 225; Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1969; Bounaiutti, E., *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messagio*, Roma, 1931 y el *Tractatus super quator evangelia* del propio Del Fiore, Edic. Roma, 1930.

232 Rufus, Jones, *The Eternal Gospel*, N. York, 1937, p. 3. Cit. Lowith, K., *op. cit.*, pág. 209.

233 Según Gregorio IX, en *Ascendi de mari*, en *M. G. H. Epist.*, Pont., Rom., I, pág. 646.

234 Mateo de Paris, *M. G. H. S. S.*, XXVIII, pág. 319.

235 Véase, por ejemplo, las cartas de Pierre de Vigny en que se le identifica con Adán y la restauración de la armonía del paraíso perdido.

236 Por decreto de agosto de 1239, en la nueva Belén, donde la divina madre diera a luz al emperador; el destinado para ser el *dux* y el príncipe del Imperio romano.

237 Dempf, A., *op. cit.*, págs. 266/67.

238 Cit. Cohn, N., *op. cit.*, pág. 216.

239 Cfr. por ejemplo dicho párrafo con la *opritchina* de Iván Grozniy de Moscú.

240 Cfr. Gaeta, F., *L'idea imperiale degli umanisti e l'Impero di Carlo V*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 142.

241 Cit. García Pelayo, M., *El reino de Dios...*, op. cit., pág. 58.

242 García Pelayo, M., *Los mitos políticos...*, op. cit., pág. 113.

CAPITULO VI

CONSTANTINOPLA, SEGUNDA ROMA

Como señalamos en los capítulos anteriores la idea de Roma no está ausente en la poco conocida historia del Imperio bizantino —la antigua *pars orientalis* del *Imperium romanum*— y parece evidente que debemos iniciar su estudio a partir de la refundación de Bizancio por el emperador Constantino, quien ya la había denominado con todo el simbolismo que ello implica y desde su origen mismo, la *nea Roma.*

A su vez interesa esbozar aquellos aspectos de la concepción imperial vinculados —directa o indirectamente— con el mito de Roma: el carácter del Imperio y el papel del emperador. Si analizamos cuidadosamente la historia del Imperio podemos observar, durante el milenio de su existencia, una serie de elementos que nos permiten captar su constitución y el papel imperial, aunque no existiera una ley escrita que lo delimitase y, en muchos casos, debamos rastrear el "espíritu" del imperio más allá de su ordenamiento jurídico.

Recordemos que la concepción imperial, entendida en su expresión más elemental, se caracteriza por la existencia de un poder centralizado y auto-

crático, que descansaba sobre el mando militar y la administración de la justicia, conservando esbozos de sacerdocio. El poder era ejercido por una sola persona, que adoptaba tradicionalmente el nombre de emperador y como ya vimos, mediante una mística política, justificaba la expansión ideológica y militar por toda la *oekumene.*

La conversión del Imperio romano al cristianismo no destruyó la concepción imperial que nos ocupa, sino que le aportó nuevos elementos y le confirió un matíz muy peculiar al incorporar los valores de la cultura clásica con la "mística política" imperial.

Constantino, tras convertir al cristianismo en una "religión lícita" en el 313, llevó adelante el traslado *(traslatio)* de la sede imperial a la antiquísima ciudad megarense de Bizancio, en el llamado "cuerno de oro", en el sitio mítico de la antigua Ilión Allí fundó una ciudad a la que "denominó Nueva Roma y la hizo cabeza de los romanos *(caput romanorum)*"[1]. Allí, de acuerdo con los ritos sagrados propios del ceremonial de fundación, fundó el 11 de mayo del 330[2] la nueva Roma *(Nea Roma)*[3], considerada del mismo modo que la anterior una ciudad *sacra* —aspecto que se fortaleció con la aceptación del cristianismo— y también *aeterna*, como lo había sido la ciudad de las siete colinas[4]. Cabe observar que es sintomático que el emperador no pusiese un nombre a la nueva ciudad y ello obedece a su intención de limitarse a una *traslatio* de Roma.

Constantino *(Kostantinos)* se encargó de conservar la identidad entre ambas *polis*, aun en su planeamiento urbano ya que "las dos ciudades tenían sus catorce distritos sobre siete colinas, poseían construcciones sobre planos similares, termas, un hipódromo, foros, palacios. Pero, al margen de la tradición, Constantinopla poseyó un carácter nuevo y original, sobre el que insistía Sozomeno: la capital fue conocida desde su origen como una ciudad cristiana, residencia de un emperador cristiano y capital de un imperio cristiano. Constantinopla, esto es la Roma del Oriente, es también la Roma cristiana"[5]. Este aspecto cristiano que remarca el autor nos permite apreciar con mayor claridad los posteriores enfrentamientos religiosos.

CONSTANTINO Y LA ROMA ETERNA

Constantino se convirtió en el nuevo fundador de Roma —al estilo de Rómulo y Remo, Camilo, Augusto y aun Pedro y Pablo que ya hemos citado— y otorgó a la nueva urbe —sede imperial y del *populus romanus*— el apelativo de *Aiboioa* (Flora), que curiosamente coincidía con el apelativo de

la antigua Troya. La construcción de *Hagia-Sophia* (Santa Sofía) o el templo de la Sabiduría Eterna implicó, en el lenguaje mítico, un nuevo *omphalos* o centro irradiador del poder.

Paschoud agrega que "el pío Constantino hizo transportar a su nueva capital el *palladium*, una de las prendas de la eternidad de Roma (los *pignora imperii*)[6] como no vaciló en hacer de Felipe el árabe y de sus hijos, que habían celebrado el mito pagano del milenario de Roma, origen de un nuevo ciclo de su eternidad, los primeros emperadores cristianos"[7]. La fundación de una nueva capital por obra de Constantino y el abandono de Roma por sus emperadores favoreció la concepción de una "segunda Roma", que Andrés de Cesarea en el siglo V, basándose en la Epístola a los corintios, llamó *nea Roma*. Además, retomando la profecía daniélica en boga, sostuvo que Roma era realmente el cuarto reino de Daniel, pero caduco y condenado a la desaparición, mientras que Constantinopla era la Roma renovada *(renovatio)*, destinada a los tiempos mesiánicos. De este modo apareció el contraste de una Roma cristiana que brillaba joven y refulgente frente a la vieja (*Roma senescit* expresaban San Jerónimo y San Gregorio Magno) y caduca —luego dirán herética— ciudad pagana.

Pero a medida que crecía la enemistad profunda entre los miembros del mundo latino —ahora germanizado— y del mundo helénico, los enfrentamientos originariamente político-culturales fueron adquiriendo manifestaciones religiosas, vinculadas a la ortodoxia o heterodoxia del cristianismo y de esta manera la idea de Constantinopla como nueva Roma quedó incorporada a una teología de la historia —de raíz eusebiana— cuyos ecos también pudieron percibirse en Occidente. Las ideas escatológicas se aplicaron a la explicación de la caída de Roma, entendida como un castigo de la ira divina contra la sede de un imperio pagano y perseguidor, por lo que, el traslado de Roma a Constantinopla fue no sólo una *traslatio imperii* (la segunda), sino que fue vista cada vez más acentuadamente como una *renovatio* (la *Nea Roma*), en nombre de la conservación de las tradiciones apostólicas.

Constantino, a su vez, cumplió un papel fundamental, en la continuidad del mito de Roma, no sólo con su determinación de convertir al cristianismo en una religión lícita y con la aceptación de la teología política establecida por su consejero Eusebio de Cesarea —que analizaremos—, sino también en la formalización de un *Imperium romanum christianorum*. En su obra histórica Eusebio relata que después de su victoria en Puente Milvio que le convirtió en la única cabeza del Imperio *(caput imperium)* Constantino "ordena inmediatamente (en el 328) que en la mano de su propia estatua (ubicada sobre una columna de pórfido en el Foro) se coloque el trofeo de la pasión salvado-

ra, y al ver que le erigían en el lugar más público de Roma sosteniendo en su mano derecha el signo salvador (la cruz, sobre un globo terráqueo), les urge a que graben esta inscripción en lengua latina con sus mismas palabras: "Con este signo salvador, que es la verdadera prueba del valor, salvé y libré a vuestra ciudad del yugo del tirano; más aún, la libré y restablecí al Senado y al pueblo romanos en su antiguo renombre y esplendor"[8]. De este modo Constantino llevó adelante su proyecto de *renovatio Imperii*, pero ahora cristianizado.

A él se debe una nueva concepción ecuménica y sacralizada del poder (el *Kosmos-krator*), que aunque se asienta en raíces tradicionales asume nuevas realidades y concepciones religiosas como el cristianismo y las teorías neoplatónicas elaboradas por el ya citado Eusebio de Cesarea. Fue uno de los emperadores que mereció más títulos ecuménicos, siendo apodado *semper et ubique victor, invictus, magnus* y su imperio —la *oekumene*— fue llamado *aeternus, perpetuus, sempiternus*.

A partir del siglo IV los teorizadores del nuevo Imperio retomaron la idea pagana de la eternidad de Roma, aplicándola al propio Constantino como *fundator etiam securitatis aeternitas*[9], y comenzaron a defender la tesis que esa eternidad de Roma no estaba ligada a un lugar físico como lo había afirmado Camilo, en su célebre discurso anteriormente citado y el mismo Cicerón[10], justificando esta *traslatio*, y todas las que siguieran. De manera parecida a sus colegas francos guiados por la Iglesia romana, los intelectuales bizantinos elaboraron una teoría de la *traslatio imperii* necesaria frente a los enfrentamientos con el papado y a su competencia con el reino de los francos; teoría a la que —a la manera de la *pars occidentalis*— añadieron, favorecidos por las negras vicisitudes que soportaba la ciudad de las siete colinas, la tesis de una *renovatio imperii* que les facilitaba hablar de una "segunda Roma" que, frente al envejecimiento de la primera, pudo ser considerada el comienzo de una nueva "edad de oro" *(aetas, eón)* y la *caput* de un rejuvenecimiento similar al que cantara Virgilio en tiempos de Augusto, pero en este caso, en Bizancio, dentro del cristianismo y de su visión escatológica.

Pacato, Póstumo y Casausio, entre los panegiristas del siglo IV, sostuvieron nuevamente la *aeternitas*, pero ahora ligada a la *traslatio*. Así como Roma había sido, de algún modo, una nueva Troya, ahora Constantinopla era la nueva Roma. Este hecho —y sus características místicas— tuvo una considerable repercusión entre sus contemporáneos que comenzaron a llamar a la nueva sede *Konstantino-polis* (ciudad de Constantino). Una vez más encontramos la asociación del emperador con Roma[11].

Constantino, nacido en un ambiente embebido en las nuevas ideas religiosas monoteístas provenientes del Oriente[12], se consideró un protegido de

la divinidad[13] y de este modo logró quitar al culto imperial su matiz pagano, al proclamarse "servidor de Dios" (I-6) y su elegido. Durante su reinado la *traslatio imperii* se completó con el traslado de la doctrina imperial romana, dando origen a una tradición que se acentuó con la misión de ensanchar las fronteras del mundo romano, propagando el cristianismo a todos los pueblos con el fin de ampliar el *orden* romano-cristiano en el universo[14]. Como observa Brehier, "el Imperio era el orden del universo: sin él no se podía estar y sobrevendría el caos". Era una organización salvadora, un edificio donde el emperador era la clave de la bóveda. Su mantenimiento era necesario para el mismo porvenir del cristianismo[15].

Cabe recordar que, en la corte de Constantino, el intelectual que desarrolló y favoreció las ideas de la *seconda* y *nova* Roma, originando la primera verdadera "teología política" fue el obispo Eusebio de Cesarea, quien, además de redactar sus conocidas *Historia ecclesiastica* y *Vita Constantini*, concibió todo el desarrollo de la humanidad en una concepción cósmica —de raíz neoplatónica— que la identificaba con la del Reino del Logos-Cristo, logrando de esta manera que la "teología mística romana" se convirtiera en una "teología política"[16]. Así el Imperio romano —a diferencia de la Ciudad de Dios agustiniana— pasó a ser identificado y hasta diríamos confundido con el Reino de Cristo en la tierra, en una concepción que no dejaba de estar emparentada con la visión milenarista, aunque Eusebio no la plantease en esos términos.

Después de haber defendido en la *Demonstratio Evangelica*, con una perspectiva de historia salvífica, que el Imperio romano se encontraba prefigurado en el Antiguo Testamento[17], Eusebio afirmaba que con la monarquía de Augusto se había iniciado el monoteísmo. Lo expresaba en estos términos: "Pero cuando apareció el Señor y Salvador y al mismo tiempo llegó a ser Augusto el primer romano soberano de las nacionalidades, se disolvió la poliarquía pluralista y la paz se extendió por el mundo entero"[18], pero para él este monoteísmo sólo lograba su expresión más acabada con Constantino, quien —al derrotar a Licinio— restauró la monarquía política y aseguró la "monarquía divina", ya que en él se consumiría la promesa hecha a Abraham de un "pueblo elegido"[19]. Como podemos apreciar, Eusebio no dudó en sostener la equivalencia del monoteísmo (la monarquía divina) con la estructura política que Dios quería para su pueblo: la monarquía imperial[20], en reemplazo de la poliarquía de las tiranías o democracias anteriores caracterizadas por las continuas guerras.

Para nuestro teólogo-historiador —como ya había anticipado Orígenes y otros Padres de la Iglesia griega— la coincidencia del nacimiento de Cristo

bajo la *pax augustea* no fue una casualidad, sino que fue la Providencia la que preparó la unicidad de todos los pueblos bajo esa *pax romana* —y el Imperio— para favorecer la proclamación del evangelio por toda la *oekumene.*

Eusebio expresó sus ideas políticas el 25 de julio del 336 en un célebre discurso —el *Triakontaétérikos*—, en el que señalaba, en la línea neoplatónica y providencialista iniciada por Orígenes, que el *basileus* era un instrumento de Dios elegido por la Providencia como su representante para cumplir la misión de expandir la "buena nueva". En la parte más significativa afirma: "El emperador, como lo hace la luz del sol, por sus centelleos, ilumina con sus rayos, los Césares mismos, a los habitantes de las regiones más lejanas: aquí mismo, a nosotros que poblamos el Oriente, ha atribuido un hijo digno de él; luego un segundo a otra parte del universo y un tercero también en otra parte, los cuales, como antorchas y astros, difunden la luz que dimana de él. Luego, después de haber atado como caballos bajo un mismo yugo a su cuadriga real a los cuatro muy valientes Césares que mantiene, con las riendas, unidos por un acuerdo y una armonía celestial, los empuja desde arriba, semejante a un auriga; hace de esta manera una cabalgada a través de toda la tierra que ilumina el sol, interesándose por todos y examinándolo todo. Después, lleno con la imagen del reino celestial, los ojos fijados hacia arriba, gobierna a los hombres de aquí abajo según el arquetipo ideal y se afianza imitando la soberanía del monarca divino. He aquí en efecto lo que ha sido acordado a un solo hombre sobre la Tierra por el Dios maestro del universo: es esta regla del poder real que le atribuye una autoridad única sobre todos. De hecho, la monarquía es preferible a las constituciones o gobiernos colectivos; pues un régimen de poliarquía descansando en varios soberanos de rango igual equivale a la anarquía. Por la misma razón, hay un solo Dios y no dos, ni tres o más. En efecto, el politeísmo es exactamente ateísmo. No existe sino un único Rey celestial y su único Logos y Nomos real que no se puede explicitar por palabras y sílabas y que no hace perder tiempo en escritos para designarlo".

De esta manera el imperio terrestre se convertía en una imagen del Reino de Dios y las antiguas ideas neopitagóricas y neoplatónicas de la concepción monárquica de Dión Crisóstomo en su *Discurso sobre la realeza* convertían al emperador —ahora cristianizado— en un *Kosmos-krator*, en el que confluían las profecías escatológicas de la *pax romana* pagana y la manifestación del *Logos*, identificado con Cristo como ya lo señalaba en Occidente Paulo Orosio en su *Historiarum adversus paganos*[21]. Desde entonces "el gobierno imperial bizantino fue considerado —a partir de Eusebio— una parte del plan divino para el universo"[22].

La "teología política" eusebiana —de raíz neoplatónica— interpretaba el *kosmos* como una *basileia* (monarquía), al orden político como un reflejo "microcósmico" y consecuentemente al *mégas basileus* como la conexión lógica e indispensable entre la armonía cósmica y la *Basileia* terrena, a la que sirve de fundamento óntico del poder. De este modo para Eusebio así como existe una ley en el universo: una *basileia*, también debe haber una ley única en la Tierra y, como consecuencia indiscutible, un solo *basileus*. El *mégas-basileus* es el centro inmóvil en el universo y obra por el Logos —hipóstasis viviente de Dios— y ordena a todos sus "subordinados". Es el Comandante Supremo de los ejércitos celestiales y de los espíritus invisibles ("diáconos del orden cósmico" en la terminología eusebiana). El punto central es la concepción del *basileus hyparchos* del Gran Rey, *mímema* del *logos.*

Esta concepción histórico-política también se puede apreciar en el arte, donde "concebido el Pantocrator como una proyección cósmica del emperador, o el emperador como una expresión terrena de los poderes divinos sobre el cosmos, es comprensible que las imágenes cristianas aparecieran adornadas con las insignias imperiales y que el arte religioso siguiera los preceptos de la corte imperial en cuanto a vestiduras, normas de etiqueta y relaciones jerárquicas, a la vez que las insignias del emperador y de los dignatarios de la corte pasarán a ser usadas por el Papa y por los obispos"[23].La universalidad del Imperio para nuestro autor es "a la vez espacial y temporal, abrazando de una parte la tierra y todos los pueblos y comprendiendo, de otra, todas la épocas"[24], reafirmando que "Dios ha predicho la destrucción de todos los reinos precedentes, pero no el Imperio romano, que permanecerá hasta el fin del mundo"[25]. El Imperio identificado con Roma[26], capital del reino y del mundo[27], y también con el cuarto reino daniélico perdurará todo el tiempo[28], hasta que se transforme en el Reino de los Cielos[29]. Por otra parte, con la venida del Logos a la Tierra, la Encarnación significa el fin del Reino judío y de otros reinos citados por el profeta Daniel[30]; el Evangelio será anunciado a todos los hombres y el Imperio de Dios gobernará al mundo. En la obra de Eusebio Roma se identifica con el último y más grande de los reinos; *Oekúmene, kósmos, Imperium romanum* terminan siendo casi sinónimos. A su vez el derecho a la universalidad del Imperio surge de la identificación de éste con el Reino de Cristo en la tierra, destinado a pasar de la universalidad de derecho a la universalidad de hecho.

Es sumamente importante recalcar que Constantino y Eusebio supieron relacionar con gran habilidad dos doctrinas que originariamente parecían irreconciliables: que "un mismo hombre no podía, a la vez, ser adorado como Dios, legislar sobre la religión y obedecer a la Iglesia"[31].

Para Eusebio —como ya había anticipado Orígenes y otros Padres de la Iglesia griega— no fue casualiad la coincidencia del nacimiento de Cristo bajo la *pax augustea* sino que fue la Providencia la que preparó la unicidad de todos los pueblos bajo esa *pax romana* y el Imperio, para favorecer la difusión de la "buena nueva". De este modo el Imperio romano-cristiano de Constantino se convirtió en una nueva y ansiada "edad de oro" o en otros términos, se produjo otra *renovatio* que parecía una clara respuesta al pesimismo de la Roma que envejece, decae y muere de los pensadores de las últimas generaciones del siglo III[32].

A partir de las enseñanzas de Eusebio de Cesarea el Imperio comenzó a formar parte de la historia de la salvación (el plan divino), juntamente con la Iglesia, a la que debía defender y asumía para sí la eterna lucha, en el desarrollo histórico de los tiempos, entre el Bien y el Mal —en su más profundo sentido apokalíptico— encarnado por los herejes y los bárbaros. Ese Imperio —creado y elegido por Dios— era un verdadero cuerpo místico en paso hacia el Imperio celestial y eterno y como tal se confundía con la *oekumene* que debía incorporar y evangelizar, y fuera de esta "tierra santa" sólo quedaba el desorden y la barbarie. Y la cabeza *(caput)* de este Imperio, el *basileus* era —si no ya la emanación en el sentido helénico—, al menos el enviado directo de la divinidad y el puente que conservaba la relación entre ambos mundos[33].

Cabe hacer notar que mientras la *pars occidentalis* cayó en manos de los bárbaros con motivo del saqueo de Alarico del 380 y la posterior —y menos significativa[34]—ocupación de Odoacro del 476, Constantinopla logró, con gran habilidad diplomática, "lanzar" a los bárbaros sobre Occidente y mantenerse al margen de este fenómeno, convirtiéndose de hecho en la continuidad o herencia del Imperio romano —ahora en su nueva misión ecuménica de evangelización— hasta la restauración en tiempos de Carlomagno. Por otra parte, ya un siglo antes, el cronista Herodiano había establecido claramente el principio de que "donde está el emperador, allí está Roma".

Pero los *basileus* de la familia constantiniana no abandonaron totalmente Roma —y su prestigio— ya que Constancio II, uno de sus sucesores, llevó a cabo un viaje a Roma, que nos refiere pormenorizadamente Themistio, juntamente con las ideas que lo fundamentan. En el 360 en la oración III escribía: "Tú podrías haber vivido en paz si hubieses querido dividir el poder con Magencio. Pero tú no podías abandonar Roma y evitar que ella fuese privada de su libertad; en cambio tú extendías sobre ella tu mano invisible, que únicamente da derecho de hablar de un emperador romano y de usar, sin engaño alguno, el venerado título de *Caesar, Imperator, Consul* y *Pater Senatus*. Roma es el foco del Imperio, el centro de Roma es el foco del Imperio, el centro de

observación de la ecúmene"[35]. En este contexto cabe aclarar que Themistio "está dispuesto a reconocer a Roma ser la primera de las ciudades (50,19), pero sólo el Imperio universal y universalista puede considerarse señorío querido por Dios; y en este caso la legitimación del emperador no puede deberse al Senado o al pueblo, sino solamente a su misión divina. Así para Themistio el universalismo del Imperio es signo de su carácter divino, de la llamada divina del emperador"[36].

Cabe recordar que el pasaje de Roma a Constantinopla no fue total sino que básicamente abarcó la temática imperial, ya que gran parte del carisma que lo acompañaba —base del mito— permaneció en Roma y tras la "caída" de la *pars occidentalis* —como vimos— pasó al obispo de Roma, el Sumo Pontífice, en tiempos de León Magno.

Algunos historiadores, siguiendo las apreciaciones de Dölger[37] niegan que haya sido Constantino quien denominara a la ciudad recién fundada: *nea Roma*, pero más allá de disentir con los datos de Sozomeno o coincidir con la tesis de Dölger es innegable que los autores del siglo IV (Libanio, Juliano emperador, Eusebio, Basilio, Atanasio) coinciden en contraponer la Roma antigua con una nueva Roma: Constantinopla[38].

De poder establecer un origen a esta denominación que favoreció la *traslatio* del mito de Roma nos inclinamos por relacionarla con el Concilio de Constantinopla y a los intereses político-religiosos a él vinculados. El concepto *nea Roma* también aparece en Gregorio Nacianceno cuando escribe que "dos medios nos donó la naturaleza, como faro para toda la ecúmene, dos ciudades de nombre Roma, la vieja y la nueva potencia"[39]. También el historiador Zosimo —a mitades del siglo V—, emplea esta expresión en dos oportunidades[40], y la teoría —tras su ratificación eclesiástica en el Concilio de Calcedonia— parece haber quedado definitivamente establecida por obra del emperador Justiniano.

Constantinopla, *caput* del Imperio

Este papel de nueva Roma —que también fue llamada *aurea, domina orbis, regina*[41], *caput*[42], *mater, aeterna* y *sacra* como su predecesora— se aprecia no sólo en las crónicas posteriores de índole política, sino también en los documentos eclesiásticos, entre los que sobresale la controvertida disposición del primer Concilio de Constantinopla del 381 cuando, en el canon 648, detalla: "Sin embargo, el obispo de Constantinopla tenga la primacía de honor, después del obispo de Roma, porque la misma ciudad es la joven Roma"[43].

En esta misma línea de ideas, el 31 de octubre del 451 fue ratificada la posición constantinopolitana como *nea Roma*, cuando el Concilio de Calcedonia aprobó el canon 28 sobre la paridad honorífica de las sedes patriarcales de Roma y Constantinopla, expresando: "Siguiendo en todo momento los decretos de los Santos Padres y el canon, que hace poco tiempo se ha leído, con el consentimiento de ciento cincuenta obispos amantísimos de Dios, nosotros decretamos y establecemos también lo mismo acerca de los privilegios de la antiquísima Iglesia de Constantinopla, la nueva Roma (*nea Roma*). En efecto, con derecho los Padres concedieron privilegios a la sede de la antigua Roma, porque aquella ciudad dominaba el poder supremo. Y movidos por la misma consideración, los ciento cincuenta obispos amantísimos de Dios concedieron iguales privilegios a la sede de la nueva Roma, juzgando rectamente, que la ciudad que ha sido honrada con el Imperio y con el Senado y que goza de iguales privilegios con la antiquísima reina Roma, también en los asuntos eclesiásticos, no de un modo diverso de aquélla, sea ensalzada y enaltecida, existiendo como la segunda, después de aquélla; y que sólo los metropolitanos de las diócesis del Ponto, Asia y Tracia, excepto los obispos de las mencionadas diócesis que existen entre los bárbaros, sean consagrados por la ya nombrada sede de la santísima Iglesia de Constantinopla; o sea, ordenando cada uno de los metropolitanos de las mencionadas diócesis con los obispos de su provincia a los obispos de su provincia, como ha sido ordenado por los divinos cánones pero, según se ha dicho, los metropolitanos de las mencionadas diócesis, sean ordenados por el patriarca de Constantinopla, realizadas convenientemente las elecciones, según costumbre y transmitidas al mismo" y en el canon 943 expresaba: "... con el consentimiento de ciento cincuenta obispos amantísimos de Dios, nosotros decretamos y establecemos también lo mismo acerca de los privilegios de la santísima Iglesia de Constantinopla, la nueva Roma. En efecto, con derecho los Padres concedieron privilegios a la sede de la antigua Roma, porque aquella ciudad ejercía el poder supremo. Y movidos por la misma consideración iguales privilegios a la santísima sede de la nueva Roma..."[44].En el 555, después de recuperar y pacificar la península itálica, el *basileus* Justiniano promulgó una legislación destinada a reordenar la misma, incluyendo en ella atribuciones políticas para el obispo de Roma. En una de sus *Novelas*, publicada en 536 anticipaba: "Nosotros estamos seguros de que Dios nos acordará el restaurar nuestra autoridad sobre el resto de los territorios que poseyeron los antiguos romanos, tierras regadas por los dos océanos y que perdieron luego por su negligencia"[45]. Su legislación pocas veces denomina a Constantinopla, Roma (Novela. c.8, 14; 79, 2; 81, 1; 70, 1; 131, 2), aunque le otorga otros calificativos asimilables como *vetus* (Novela 9, 17), *antiqua* (Novela 7, 1), *presbitera* (Novela 13, 1,2; 42 prefacio; 89, 2,3; 123, 3 y 131, 2, 10)[46].

La monarquía universal establecida por Justiniano es para este emperador la antigua *res publica romana*[47], de cuyo esplendor y brillo depende el emperador[48], pero cuyo prestigio y grandeza debe restaurar *(renovatio)* según la ordenanza divina[49].

La idea de *renovatio* siguió presente en la corte bizantina y el poeta Corippus en su *In laudes Iustini* no vacilará en dirigirse a Justino II en términos tan elocuentes como éstos: "Asciende al trono de tu padre, príncipe poderoso, y gobierna el mundo a ti sometido. Una edad de oro nacerá bajo vuestro reino y no parecerá siquiera que la corte romana ha cambiado de gobernantes"[50].

En el siglo VI Casiodoro en su *Historia Ecclesiastica tripartita*, a su vez, oficializó la denominación seconda Roma al afirmar que el emperador Constantino "dispuso que en las leyes que se firmaran se llamara a Constantinopla segunda Roma"[51]. Similares referencias a la segunda Roma encontramos en el siglo VI en el ya citado poeta afrolatino y apologista del emperador, Justino, Corippus, en *In laudem Iustini* describió cómo "su honor pasó a los emperadores latinos y las agradables diversiones del circo a la nueva Roma"[52] y afirmó que "todos los elementos estaban alegres al mismo tiempo y por el suave clima estaba templada y resonaba con sus himnos votos a la nueva Roma"[53] o en otro párrafo "la nueva Roma resplandecía, los nuevos palacios competían con el cielo"[54].

Estas adjetivaciones a Constantinopla aparecen en muchos otros textos de los que podemos seleccionar, a simple modo de ejemplo, el *Chronicon Pascale* —reescrito en Constantinopla en el 630 por un autor que nos es desconocido—, donde se señala que "después de haber destruido a los persas regresó orgulloso y feliz a sus dominios de la nueva Roma"[55] y la *Continuatio Byzantia Arabica* del año 741, donde el cronista, al referirse a las campañas del emperador Heraclio (610/41) y a su entrada victoriosa a la capital, afirma que "habiendo hecho desaparecer la dominación de los persas y destruido su reino, regresó felizmente a la *nueva* Roma con gran gloria"[56].

El monje inglés Beda —a quien debemos la primera división de la historia en antes y después de Cristo— transcribe en su obra al igual que Muratori en sus renombradas *Antiquitates italicae medii aevi*, los difundidos *Versus Romae* —del siglo IX— en los cuales se lee: "Vuestros emperadores, hace tanto tiempo, os han abandonado, Roma. Y hacia los griegos se han trasladado vuestro honor y vuestro nombre. La floreciente Constantinopla es, ahora, llamada la Nueva Roma. Roma vetusta sólo os queda el desmoronamiento de la moral y las murallas"[57].

A mitades del siglo VII Constante II intentó hacer nuevamente de Roma la sede *(caput)* de su imperio. Más adelante, al margen de la pérdida efectiva de

sus posesiones occidentales, Constantinopla siguió siendo —para sus habitantes que defendieron para sí la denominación de romanos y aun para los germanos de Occidente— quien representaba el Imperio romano, al menos hasta el siglo IX. De Francisci observa acertadamente que "a los ojos del pueblo la moneda áurea con la imagen del emperador bizantino, circulante en todo el Occidente, era el signo tangible del señorío universal del poder imperial"[58].

Mientras los políticos occidentales comenzaban a denominar al emperador constantinopolitano con nuevos apelativos como *Imperator Novae Romae, Imperator Graecorum* o *Imperator Constantinopolitanus*, los teólogos bizantinos, fieles a las tradiciones, ensalzaban el papel de la nueva ciudad; el cronista Constantino Manases, al describir el saqueo de Roma, escribía: "Esto ocurrió con la antigua Roma; pero nuestra Roma florece, crece, es enérgica y joven; que eternamente crezca, Señor, soberano del mundo, ya que tiene un emperador".

Para tratar de garantizar la vinculación de Constantinopla con la antigua Roma distintos autores escribieron —parecidamente a Occidente— varias leyendas. Entre ellos Methodio de Patara redactó unas *Revelationes* en las que narra que Rómulo —entonces llamado Armelo— se casó con Bizancia, la hija del rey Bizas de Bizancio y nieta de Alejandro Magno, donando Roma como herencia a su joven esposa. De esta unión nacieron tres hijos: Armelo que luego reinó en Roma, Urbano que rigió en Bizancio y Claudio que imperó en Alejandría[59].

En el siglo VIII la Curia romana preparó la "donación de Constantino" *(donatio Costantini)* con la intención de fundar jurídicamente el primado de la sede episcopal romana para librarla de la tutela imperial. Pero, como contrapartida, esta tesis implicaba aceptar el traslado de la sede imperial *(traslatio imperii)* a Constantinopla. Estas ideas, como vimos, facilitaron concretar la coronación imperial de Carlomagno en la Navidad del 800.

También señalábamos precedentemente que el *basileus* Miguel I fue el primero en reconocer el título imperial al nuevo emperador de Occidente, Carlomagno y Ludovico II y Carlos el Calvo, nietos de Carlomagno, debieron reclamar ese título ante el *basileus.* Más adelante el *basileus* Nicéforo Focas volvió a negárselo: esta vez a Otto I, al que llama sólo *rex*.

Rastreando las fuentes del siglo X encontramos nuevas referencias sobre la existencia de una "nueva Roma" en el anónimo *Libellus de Imperatoria potestate in urbe Roma* donde puede leerse: "Por la gloria del imperio romano fue llamada la *nueva* Roma; no obstante, como la gloriosa antigua Roma será la primera y tendrá preeminencia sobre las demás"[60] y Widukind de Corvey

cuando ataca a los griegos en su *Res saxonicae* también hace referencia a la "*nueva* Roma"[61].

También Luitprando, obispo de Cremona, en su *Antapodosis*, hacia el 958, cuando se refiere a Constantinopla aclara "llamada la *nueva* Roma"[62] y el *Chronicon Salernitanus* debido a la pluma de un anónimo monje benedictino del 978 se refiere al *basileus* Basilio I como "gloriosísimo y piísimo emperador de la *nueva* Roma"[63]. Similar concepto fue utilizado en el siglo XV por Enneas Silvio Piccolomini —el futuro papa Pío II—, cuando al referirse a Constantinopla añade "llamada por el emperador Constantino la *nueva* Roma"[64].

En un contexto político diferente, como fue el enfrentamiento con Occidente, en el siglo X, el embajador del emperador Otto I —como señalamos previamente— escuchaba de boca del *basileus* Nicéforo III Fócas: "El Papa es un fatuo, necio, ignora que Constantino ha trasladado aquí el cetro del santo imperio, el Senado entero con toda la milicia romana, no dejando en Roma más que a viles siervos, sin duda pescadores, golosos, cazapájaros, bastardos, plebeyos, solamente siervos despedidos... Después del advenimiento del Unigénito Hijo de Dios... el Imperio romano bizantino se contempla... ya que cualquier romano del Imperio será alabado, se proclama Nueva Roma"[65].

En el ámbito de la ortodoxia la palabra definitiva se debió el célebre patriarca Focio *(Photius)* de Constantinopla, quien en el siglo XI fijó en el *Nomocanon* el siguiente texto: "La sede episcopal de la antigua Roma recibió de los Padres la Supremacía, con justicia porque ella es la ciudad imperial: de igual pensamiento, los ciento cincuenta obispos acordaron, al muy santo trono de la nueva Roma, honores de iguales. Juzgaron razonable que la ciudad honrada por la presencia del gobierno imperial y del senado gozara de los mismos honores que la antigua ciudad imperial de Roma y fue exaltada como aquella en la Iglesia, conservando su segundo puesto"[66].

Con la declinación política del Imperio en Constantinopla también estos conceptos entraron en crisis y lentamente fueron desapareciendo, aunque los reencontraremos incluso en el Imperio otomano aun después que los turcos ocupen Constantinopla.

El Imperio de la *pars orientalis* —que conservaba el sentido helénico de constituirse en torno a una ciudad— era la segunda Roma, y en ese aspecto heredero del poder, del prestigio y la misión[67] de la antigua Roma; pero, además, era la ciudad *sacra*, no sólo en el viejo sentido pagano, sino en el nuevo enfoque cristiano que la identificaba con el "pueblo elegido" y la "Jerusalén santa"; ideales que estimaba significativamente como surge del

texto de Constantino Porfirogéneta cuando escribe: "Cristo, después de llamar a todos los pueblos para que sirvieran a la verdad, realizó con nosotros el divino designio" (I, 8, 237 o 53).

Este "espíritu" —quizás excesivamente sacralizado— se manifestaba en la corte imperial, en las concepciones políticas y también en la vida cotidiana. Para el habitante del imperio —mentalmente heleno— el universo *(Kosmos)* conformaba un orden que era regido por el Cristo *Pantokrator*, quien, de similar manera, gobernaba por su enviado su ciudad terrena: el Imperio.

A partir de la derrota de los persas por Heraclio, en el 629, el monarca fue abandonando el título romano de *imperator* (jefe militar)[68] y empezó a utilizar los de origen griego, como *despotas* (amo y señor), *autokrator* (autócrata) y finalmente *basileus* (el antiguo rey de las *poleis* helénicas) hasta esa época compartido con el titular de la milenaria monarquía persa (el *sháh in shá*)[69].

Según los documentos diplomáticos de la cancillería imperial se comenzó a emplear formalmente este título —especialmente a partir de la coronación imperial de Carlomagno en el 800— únicamente para el titular constantinopolitano, negándose a reconocer a otros monarcas, que fueron llamados únicamente *rex*; con la excepción del *basileus* Miguel I Rangabe, quien por razones estratégicas momentáneas reconoció a Carlomagno el título imperial.

La modificación del protocolo "bizantino" que señalamos como paralelo al refinamiento litúrgico de los ritos, modificó las costumbres implantadas en épocas de Justiniano y prácticamente congeló el ceremonial hasta fines el Imperio. Este nos es conocido gracias a los escritos del *basileus* Constantino Porfirogéneta, en cuyo tratado *De ceremoniis* nos proporciona todos los secretos de la etiqueta de la corte oriental romana. "En él se describe con minuciosos detalles la participación de cada uno de los rangos de la jerarquía imperial en el largo curso de recepciones y procesiones que constituían el 'año cristiano' bizantino. Trajes, gestos, lugar, tiempo, frases ceremoniales consagradas por la costumbre inmemorial: todo está especificado"[70].

El emperador era el jefe de las tropas imperiales *(imperator)* y también el juez supremo, pero su título no era estrictamente militar ni universalista en el sentido romano, sino que su función de *Kosmos-krator* —de regir el *kosmos*— debía entenderse como representante de Dios en la Tierra con la misión de evangelizar sin límites (toda la *oekumene*). Numerosas fuentes confirman estas ideas. Justiniano afirma en el código: "... porque precisamente puso Dios sobre las cosas humanas el poder imperial para que pudiese enmendar, componer y someter a modos y reglas competentes todas las cosas que de nuevo se producen"[71] y el *basileus* Juan Comneno declaró que sus soldados combatían "a las órdenes de Dios como general y las mías como lugarteniente"[72].

Justino II escribía al césar Tiberio "y es Dios y no yo, quien confía esta dignidad para que la guardéis"[73] y Basilio I a su hijo León le recuerda que "esta corona que recibes de mis manos, como yo la recibí de Dios"[74].

En este contexto es lógico entender que los restantes reyes eran únicamente sus delegados. Por ello, a partir de Constantino, el *basileus* recibió incluso títulos religiosos como el de *Isaspostolos* o sea "igual a los apóstoles", por su misión evangelizadora. Constantino Porfirogéneta, convencido de esta misión, en su obra le llamará: "... poderoso *autokrator*, delicia de la *oekumene*, servidor de Dios, felicidad de los romanos... defensor del orden..." (I-5, 228 o 43).

De esta manera la base del poder imperial se encontraba en Dios, que era quien lo elegía y le asignaba su función específica. Este papel de elegido de la providencia se encarnó profundamente en los emperadores como nos lo muestra el mismo Constantino VII Porfirogeneta cuando escribe: "Gloria a Dios que te ha designado *basileus*, que de esta manera te ha glorificado, te ha manifestado su gracia"[75], o también: "Y las naciones quedarán conmovidas de asombro ante tu grandeza y huirán ante ti como delante del fuego... El Todopoderoso te cubrirá con un escudo... Tu trono será ante El como el sol... pues El te eligió desde el seno de tu madre y te ha confiado, como al mejor, su reinado sobre todos los hombres y te elevó en una torre sobre una colina... a fin de que los habitantes de la Tierra se posternen ante ti"[76].

En Constantinopla se creía que las fronteras del Imperio, antes del fin de los tiempos, se confundirían con los límites del mundo habitado *(oekumene).* El mito se expandía en el espacio. Pero de allí surge el carácter sobrehumano del poder imperial y la aceptación del gobierno de un "hombre providencial" cuyo prestigio y misión la Iglesia admitía en la medida que respetara e hiciera respetar la ley divina de la que ésta era la depositaria. Si la existencia del Imperio era la expresión de la voluntad divina con mayor razón el hombre que la gobernaba debía ser elegido por la Providencia. Esta doctrina helénica del "hombre providencial" y del carácter divino del poder se remontaba al origen mismo de la institución imperial cuando Octaviano-Augusto había sido elegido por los dioses para terminar con las guerras civiles en Roma y restaurar la "edad de oro" (el reinado de Saturno) en la Tierra. El emperador así concebido persistiría hasta la Parusía. El mito dominaba el tiempo.

Este carácter providencial, a su vez, justificaba la ausencia de una definida ley de sucesión al trono, ya que la voluntad de Dios se manifestaba, sobre todo, por el unánime consentimiento del pueblo y del ejército.

Por otra parte, estas ideas se entremezclaron con el contexto helenístico, y el *basileus* pasó a ser el *soter* (salvador) esperado y también *evergetes* (benefactor) —igual que su predecesor del mundo helenístico— destinado en su ca-

rácter de soberano universal a conservar el "orden" y la "armonía cósmica" en el mundo. Del mismo modo que el imperio terreno no era más que un reflejo ("imagen y semejanza") de la "Jerusalén celeste" (la Ciudad de Dios), en su imperio era eterno y ningún hombre podría desbaratarlo hasta que lo permitiese la Divina Providencia.

Baynes observa que "la fe cristiana se convierte así en un constante manantial de regeneración para el Estado... Lo que pudo haber sido una mera aspiración política ha venido a transformarse en un dogma religioso"[77]. ¡Un dogma y un mito del poder!

El fortalecimiento de la autoridad imperial fue motivo de un proceso lento, en el cual la Iglesia fue asumiendo —de manera similar al Occidente— un papel cada vez mayor. Así como originalmente el *basileus* era elegido al modo del *imperator* romano por los soldados y colocado sobre un pavés como símbolo de su poder, a partir del siglo V, tras la muerte del último descendiente de Teodosio, se procedió a su coronación.

Se cree que los *basileus* fueron coronados para justificar el ascenso al trono de una nueva dinastía que no podía asumir los aspectos "semidivinos" de la teodosiana y de paso acentuar el ritual litúrgico. El primer caso del que tenemos constancia histórica fue el de León I (457/74), en el *Hebdomón*[78], pero ya en el siglo VII se consideró conveniente que la ceremonia se llevara a cabo en la catedral de la Sabiduría Eterna —Santa Sofía— y la diadema le era colocada por el patriarca[79], que de este modo legitimaba —en nombre del pueblo— la decisión del ejército[80]. Aunque el patriarca representaba a los electores y no a la Iglesia, esta modificación anticipa las nuevas características "teocráticas" que adoptaría la teoría imperial y el papel creciente que en su elaboración y fortalecimiento cumpliría la Iglesia.

En el 491 el *basileus* Anastasio, sospechoso de heterodoxia monofisita, no fue coronado sin una previa profesión de fe basada en los cánones del Concilio de Calcedonia; y a partir del siglo IX —durante el gobierno de los Paleólogos— todos los *basileus* debían jurar una especie de "símbolo de fe", labrándose un acta que convertía de hecho al patriarca en el "guardián de la ortodoxia"[81].

Durante la época de los Paleólogos también se completó el proceso de sacralización de la monarquía con la ceremonia de la unción real[82]. De este modo el aspecto religioso de la entronización se fue imponiendo al meramente militar de la elección, el *basileus* se vistió la clámide de origen persa, los zapatos de púrpura y se coronó con la diadema oriental, convirtiéndose —de hecho— en parte del propio clero, ya que la costumbre le permitía ingresar al *iconostasio* para presentar su ofrenda e incluso besar la sabanilla y tomar en sus manos el pan consagrado.

Respecto del ceremonial litúrgico resultan de interés las precisiones del propio Brehier cuando nos advierte que "todos los elementos que forman el marco de una audiencia solemne evocan una ceremonia religiosa... El baldaquino que cubre el trono recuerda el cimborrio del altar de las basílicas. El emperador jamás pisa el suelo habitual; sino pavimentos de pórfido y alfombras de púrpura. Cuando entra en su palacio, eleva una plegaria en la rueda de pórfido que adorna el vestíbulo y sobre las que, cuando muera, será depositado su féretro. El pórfido y la púrpura están reservados al emperador y penetrados de significación simbólica. Los que reciben dones del emperador y éste les honra entregándoles insignias o títulos, deben, al hacerse cargo de ellos, envolver sus manos en el halda de su manto. Este rito de origen persa ya se usaba en la corte de los Aqueménides. Significaba que el contacto de la mano de un simple mortal sería una profanación para el soberano. Ya estaba en vigor en la corte bizantina en el siglo IV, como lo prueba una anécdota referente al emperador Juliano... Había otra costumbre que también se apoyaba en la misma creencia en el carácter sobrenatural del *basileus*, cuya majestad parecía tremenda a los simples mortales; el que era admitido a la audiencia imperial; no avanzaba o libremente hacia el trono, sino que dos dignatarios se apoderaban de él y lo llevaban sostenido por los brazos hasta el momento en que se derribaba al suelo, frente al *basileus*.... Pero el rito más importante era el saludo al emperador. Durante mucho tiempo se aceptó que había sido Dioclesiano quien introdujo en la corte la costumbre oriental de la prosternación *(proskynesis)*, palabra traducida muy temprano al latín y a lo largo de la Edad Media por *adoratio*, que se prestaba a equívoco y que dio lugar a una irremediable mala inteligencia entre Bizancio y los occidentales. Pero hoy sabemos que lo único que hizo Dioclesiano fue reglamentar un uso que ya existía en la primera mitad del siglo III.... El rito sobrevivió a la conversión de Constantino. Se ha señalado que, exceptuando a Severo Suplicio, los autores crsitianos, que consideraban idolátrica la adoración de las imágenes del emperador, jamás condenaron la que se tributaba a su persona; veían en ella un testimonio de respeto completamente natural. En realidad en el siglo IV la expresión 'adorar la púrpura' sustituyó en los textos legales a la de 'adorar al emperador', pero, desde el siglo V, ya no tuvieron los emperadores iguales escrúpulos y hablaron abiertamente en sus edictos de la adoración del príncipe, de su eternidad y de su clemencia"[83].

Al igual que en Roma, más aún adoptándolos en gran medida de la misma, "el culto imperial poseía todos los elementos de una religión: santuarios, ritos, fiestas litúrgicas fijas o movibles, vestiduras, himnos y oraciones, imá-

genes y una iconografía especial. Un panegirista de Teodosio I emplea para designarlo la expresión bien significativa, de *Sancti palatii ritus*"[84].

Esta liturgia relacionada con una importante simbología, propia del mundo medieval y cuya importancia ha sido resaltada últimamente, nos permite referirnos a una serie de manifestaciones del poder imperial, como por ejemplo, las monedas —que fueron además un importante elemento de propaganda y que ahora en vez de la diosa Roma llevan la imagen de Constantinopla[85]— y el arte, que claramente exaltará la figura imperial[86], como también el papel que cumplía la imagen del *basileus*, enviada a las provincias y al exterior para su *adoratio*, ya que la persona imperial —sacrosanta— vivía escondida en el palacio imperial, con su vista restringida al círculo de funcionarios palatinos con excepción de las festividades populares periódicas en el Hipódromo.

A los mencionados símbolos del poder real (clámide, diadema, zapatos púrpura) debemos añadir por su importancia, la cruz —signo religioso que significaba además el emblema de la victoria, tan afín al mundo romano— y el globo —generalmente bajo la cruz— y que era índice del carácter universalista del *basileus*.

El sentido sacralizado se apreciaba en el lenguaje de la corte y en el ceremonial y obviamente su sede era la "ciudad santa". La nueva ciudad aparece claramente simbolizada como la alada *Tyché* que lleva su pie apoyado en la proa de una nave coronada de torres y colocada sobre el globo terráqueo y la cruz de Cristo. Ello se aprecia asimismo en la acuñación de monedas, ya desde la época de Constantino, que muestran la imagen alada pero en el reverso se encuentra grabada la *Urbs Romae* con la loba y los gemelos[87]. A su vez es una diosa que combina en sí los símbolos de *Rhea, Abundantia, Victoria* y *Ceres*. También el gobernante era el emperador ortodoxo y apostólico; su corte, el sacro palacio; su propiedad, la casa de Dios; sus edictos, órdenes celestiales y el plan impositivo anual, la Delegación divina.

Este poder de derecho divino, fortalecido temporalmente, justificaba su control de las "cosas religiosas"; convocaba los concilios generales, los presidía, promulgaba sus cánones y velaba por su cumplimiento, instituía al patriarca de Constantinopla "por la gracia de Dios y nuestro poder imperial que procede de la gracia de Dios, este hombres es nombrado Patriarca de Constantinopla"[88] y aun interfería en la disciplina eclesiástica, llegando —en algunos casos— a ejercer atribuciones estrictamente sacerdotales o teológicas.

A modo de síntesis de su papel digamos que "el emperador *autokrator, kosmoikós*, que se creía dueño del universo por su título de *Imperator Romanorum*, se presentaba ante los ojos de sus súbditos como un ser divinizado. Su palacio es templo o el templo es su palacio; sus vestiduras son las de un sumo

sacerdote; larga clámide blanca, encima una casulla recamada de oro y pedrería, corona riquísima dominada por una cruz, gestos hieráticos y sacerdotales, ceremonial cuasi litúrgico, solemne y complicado. Cuando nombra a un oficial para un cargo parece conferirle un sacramento. En las recepciones más solemnes se deja un puesto vacío junto al trono imperial, es el reservado a Cristo, ocupado a veces por un evangelicario abierto. En la fiesta de Pascua se presenta en hábito de Cristo resucitado con bandas doradas sobre el pecho, manto de púrpura, sandalias de oro en los pies y cetro crucífero en la mano. El incienso que se le tributa y la fraseología reverente y de elogios exorbitantes que usan los que a él se dirigen, le envuelven en un halo sagrado. Inseparablemente unido a él está en un grado inferior, el patriarca, criatura suya, instrumento muchas veces servil de la voluntad imperial y mezclado en los asuntos de intrigas de la corte, aunque a veces, cuando despierta en él la conciencia de su dignidad pontifical, se enfrenta con la omnipotencia del emperador"[89].

Respecto a la cristianización del Imperio señala el bizantinista francés Brehier que "causará menos asombro que después de haber sido reconocida su existencia legal haya respetado la Iglesia el culto imperial en la medida en que podía conciliarse con sus dogmas, si se tiene en cuenta que la doctrina del derecho divino era el fundamento mismo, el profundo asiento de la institución imperial. Al elevar a un hombre por encima de los simples fieles, al reconocer en él un elegido de la Providencia, pero al mismo tiempo, el campeón de la ortodoxia, la Iglesia convertía la autoridad de aquel hombre en sacrosanta. Todo insulto, todo atentado, toda sevicia, aun involuntaria, contra su persona, era un sacrilegio digno de ser castigado con el último suplicio"[90]. Como síntesis de lo expuesto nos interesa resaltar cómo la concepción imperial bizantina, al modo del mundo clásico, identifica notablemente los aspectos político y religioso, alrededor de la figura del emperador, sacralizando el concepto de autoridad. El *basileus* conservará su papel de pivote del mito político[91] mientras que la Iglesia difundirá el mito en la psicología de los habitantes y revalorizará su duración hasta que el emperador devuelva la corona imperial al final de los tiempos.

Uno de los puntos finales de la aceptación bizantina del mito de Roma estuvo dada por la defensa de su romanidad por los habitantes de Bizancio, que continuaron, llamándose *rhomanoi* hasta el final del Imperio. Este fue uno de los aspectos específicos y fundamentales de su estructuración política, juntamente con su cristianismo entendido como defensa de la ortodoxia ante los ataques intelectuales de los herejes y militares enemigos ubicados tras las puertas. Dölger afirma que romano es "el ciudadano del único imperio ro-

mano legítimo, el de Constantinopla, el que confiesa la única verdadera fe de ese Imperio, la ortodoxia, y el que con ello, está articulado a la única comunidad cultural del mundo querido por Dios: la comunidad cultural antes griega y ahora cristianizada del Imperio romano de Oriente"[92].

En su defensa de la Romanidad —base del mito que fue el sustento político del Imperio— los bizantinos sostuvieron su papel de *rhomanoi* hasta el final del mismo, sin perjuicio de que se fueran helenizando culturalmente; favoreciendo de este modo que el papado se convirtiese en el heredero de la latinidad y acelerando el camino hacia el cisma religioso del siglo X. El título de helenos sólo se usaba para los habitantes de la Hélade antigua y "el hecho de que los griegos hayan aceptado finalmente el nombre de sus conquistadores anteriores *(rhomanoi)* como si fuese el propio, atestigua el vigor de la resurrección de la idea romana"[93].

"Esta conciencia de ser los portadores del Imperio romano permaneció viva y dominante en la idea bizantina del Imperio hasta su ruina, en 1453: fue siempre el fundamento del pensar político bizantino, y este fundamento fue para la Roma oriental una realidad política de suma importancia[94]".

"Esta lucha por el romanismo no es, como pudiera parecer, una caprichosa manía del legitimismo bizantino, o la emanación de una corriente espiritual de sabiduría antigua o la disputa de algunos literatos pedantes, sino que tiene como trasfondo una política de poder: es la base y el símbolo de la pretensión del Imperio oriental a su competencia jurídica para la dominación mundial romana[95]".

Como sabemos, la idea de Roma no desapareció con Bizancio y "ejerció su influencia no solamente sobre el mundo ortodoxo sino también sobre el conquistador turco... El Imperio otomano, según las ideas de Mehmet II, debía retomar la idea ecuménica propia del Imperio romano y orientarse políticamente hacia Occidente" y el *emir* de los turcos se proclamará *amiras tourjorousion*, o sea "emir de turcos y romanos[96]".

La idea de Roma y su mito en su versión oriental se continuó, como veremos, en el mundo eslavo y especialmente entre los rusos, mientras que en Occidente se la disputaban "inconscientemente" Imperio e Iglesia.

NOTAS

1 Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, II, 3. Recordemos el sentido providencialista del origen de Constantinopla que el cronista señala expresamente al afirmar que Dios

se apareció al emperador en un sueño, ordenándole fundar la nueva ciudad. Cfr. *Cod. Theod*, XIIII, 5, 7.

2 Resulta interesante observar sobre la fecha de fundación que el historiador Mazzarino distingue formalmente entre la *inauguratio* ocurrida el 8 de noviembre del 324, la *consecratio* el 26 de noviembre del 328 y la *dedicatio* del 11 de mayo del 339 citada. Mazzarino, S., *Antico, tardo-antico ed era constantiniana*, Bari, 1974, pág. 116.

3 Alföldy sostiene que ya desde tiempos de Dioclesiano y en torno a Nicomedia apareció la idea de una nueva Roma, vinculada a un héroe fundador. También afirma que Constantino pensó originariamente en Sárdica, pero tras la conquista de Licinio prefirió las cercanías de la antigua Troya.

4 Cfr., por ejemplo, *Pseudo-Beda*, en Migne, *Patrología latina*, XCIV, Paris, 1862, col. 543.

5 Coulie, B., *De l'Empire romain à l'Empire byzantin: le choix d'une capital et d'une identité*, en *Les Etudes Classiques*, LV, 3, julio 1987, págs. 322/23.

6 Cfr. Procopio, *Historia de las guerras*, V, 15; IX, 14; también Jerónimo, *Chronica* , pág. 342.

7 Paschoud, F., *Roma aeterna*, Institute Suisse de Rome, 1967, págs. 10/11.

8 Eusebio, *Historia eclesiástica*, IX, 9, p. 10/11. En esta misma línea providencialista el historiador Sócrates narra que la madre del emperador —Helena— tomó un trozo de la cruz hallada en Tierra Santa y "lo envió al emperador, y éste, convencido de que la ciudad estaría perfectamente protegida mientras se conservase dicha reliquia, la introdujo en su propia estatua... en Constantinopla", I, 17.

9 Cit. Mastino, Attilio, *Orbis, Kosmos, Oikumene: Aspetti spaziali dell'idea de Impero universale de Augusto a Teodosio*, en *Da Roma alla terza Roma*, 1986, págs. 108/09.

10 Cfr. *De lege agraria*, I, 24: "a las consultas futuras que nos hagan no habrá ninguna otra Roma, ninguna otra sede del imperio".

11 Cfr. Mac Cormack, S., *Roma, Constantinopolis, the emperor and his genius*, en *Classical Quaterly*, 25, 1975.

12 Cfr. por ejemplo Altheim, F., *El dios invicto*, Bs. As., EUDEBA, 1966.

13 Cfr. Eusebio, *Vita Constantini*, I-50.

14 La *Vita Constantini* atribuye al emperador haber enviado una carta al *shah* Sapor defendiendo una política exterior basada en este carácter cristiano y universal del Imperio. Cfr. Coulie, B., *op. cit.*, p. 325. Seis siglos más tarde Basilio II colocaba en su epitafio: "Nadie ha visto mi lanza inactiva desde que el rey de los cielos me proclamó el gran *basileus* señor del mundo", cit. Brehier, L., *El mundo bizantino. Las instituciones del Imperio bizantino*, México, UTEHA, 1956, pág. 50.

15 Brehier, L., *Les survivances du culte imperial a Byzance*, Paris, A. Piccard, 1920, pág. 36.

16 Cfr. el importante trabajo de Farina, R., *L'Impero e il imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich Press, 1966, pág. 15.

17 Isaías VII, 10; Isaías VIII, 1; Ezequiel XXXVIIII, 3; Daniel IX, 25.

18 *Demonstratio Evangelica*, VII, 2, 22.

19 Cfr. *Vita Constantini*, I, 41/2; I, 37 y III, 19.

20 Cfr. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966.

21 Cfr. nuestro *La cristianización del mito de Roma en Paulo Orosio*, op. cit., Capítulo IV.

22 Anastos, M., *Political theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius*, Harvard Slavic Studies, II, 1954, págs. 35/36. Cfr. también Baynes, N., *Eusebius and the Christian Empire*, AIPHO, II, 1934 y Mazza, M., *Eternitá ed universitá del Impero romano: Da Costantino a Giustiniano*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, p. 277. El discurso "*Triakontaétérikos*" en: Chastagnol, A., *Le Bas Empire*, Paris, P.U.F., 1982.

23 García Pelayo, M., *El reino de Dios arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 31. Véase especialmente Grabar, A., *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936.

24 Siniscalco, P., *Roma e la concezione cristiana del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, en *Da Roma alla terza Roma*, 1983, págs. 48/49.

25 Cfr. *Commentario in Psalmus*, LXXI, 6/8; LXXXII, 10/13; *Triakontaétérikos*, 219, 15/16. Esta idea subsistía aún en plena crisis de supervivencia ante el asedio turco y Demetrios Cydonés en su carta 5 todavía afirmaba esperanzado: "Quizás, en efecto, sobrevivirás al naufragio general, quizás también Dios te conserva desde hace tiempo para que seas el puerto en el que se refugiarán los romanos sobrevivientes", Cammelli, G., *Démétrius Cydonés. Correspondance*, Paris, Les Belles, Lettres, 1930, pág. 13.

26 *In Psalmum*, LXXXII, 10/13.

27 Vita Constantini, I, 26.

28 *Vita*, I-9, 2.

29 Cfr. con la concepción agustiniana de la Ciudad de Dios.

30 Cfr. *Laus Constantini*, XVI.

31 Cit. Brehier, L.- Battifol, P., *Les survivances du culte imperial à Byzance*, Paris, A. Piccard, 1920, pág. 36.

32 Cfr. Eusebio, *Historia Ecclesiastica*, V y *Vita Constantini*, III, 1.

33 Cfr. Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1975, pág. 328 y ss. y especialmente Guenon, R., *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Bs. As., EUDEBA, 1969, pág. 336 y ss.

34 Hoy es generalmente aceptado por la historiografía occidental la escasa importancia que para sus contemporáneos tuvo la tan citada "caída de Roma" del 476, que parece haber pasado casi desapercibida en su época.

35 Themistio, III, 50, 10 y III, 52, 18.

36 De Francisci, P., *Arcana Imperii*, Milano, Giuffrè, 1948, III, II, pág. 117.

37 Dölger, F., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, pág. 83.

38 Themistio es uno de los pocos autores que emplea la denominación *nea Roma* en su oración 3; también lo hace Sócrates —contemporáneo del concilio constantinopolitano— en su *Historia eclesiástica*, en *P.G.* 67.

39 Verso 562 en *P.G.*, 37.

40 Cit. Irmscher, J., *Nuova Roma o Seconda Roma, Renovatio o Translatio*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 238.

41 Zonarás, en su *Crónica*, la llama "reina de las ciudades". Cit. Molleros, F., *El Imperio bizantino*, S. de Chile, 1987, pág. 30.

42 Un poeta anónimo del siglo X la denomina "ilustre y venerable ciudad que posee el dominio del mundo y que reluce de un modo raro por multitud de maravillas". Cit. Molleros, F., *op. cit.*, pág. 30.

43 Cit. Kirch, C., *Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, Friburgo, Herder, 1914, pág. 352.

44 Kirch, C., *Enchiridion...*, op. cit., pág. 386. Estas disposiciones se completaban con el traslado a Contantinopla de los restos del apóstol Andrés para demostrar la apostolicidad de la sede contantinopolitana, basándose en un párrafo de San Jerónimo, *Chronica*, 342, considerado fundamental "en la elaboración del mito de la apostolicidad de la nueva Roma", cfr. Orselli, A., *Antica e Nuova Roma nella storiografia del primo medioevo latino. Isidoro e Beda*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, pág. 237.

45 Rosenblum, J., *O Romanoi*, en *Buletin Budé*, octubre 1969, 3, pág. 303.

46 Véase el detallado estudio de Goria, *Fausto. Romani, cittadinanza ed estensione della legislazione imperiale nelle costituzione di Giustiniano*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, II, pág. 278, nota 4.

47 *Novelas* 18, prefacio.

48 *Novelas* 24, prefacio; 25 prefacio; 26, c. I; 29, c. I y 30, c. 5.

49 *Novelas* I prefacio; I, c. I, 27.

50 *Corippus* IV, 140. Hay edición castellana del *Panegírico de Justino II*, Universidad de Sevilla, 1985.

51 II, 18.

52 I, 340/44.

53 *M. G. H. Auctores Antiquissimi*, III-141.

54 *M. G. H. A. A.*, III-150.

55 *M. G. H. A. A.*, XI, 336.

56 *M. G. H. A. A.*, *Continuatio Isidoriana Byzantino Arabica*, 741, XI, 336.

57 *M. G. H. A. A.*, II-148. Cfr. el importante trabajo de Hammer, W., *The concept of the new or Second Rome in the Middle Ages*, en *Speculum*, XIX. 1944, págs. 50/62.

58 De Francisci, P., *op. cit.*, III, II, pág. 229.

59 Cfr. Graf, A., *Roma nella memoria e nelle imaginazioni del Medio Evo*, Torino, Loerscher, 1915, pág. 84.

60 *M. G. H. Scriptores*, III, 719.

61 III, 72, en *M. G. H. S. S.*, 465, 21.

62 *M. G. H. Scriptores*, III- 277.

63 *M. G. H. Scriptores*, III-465.

64 *Opera omnia*, III, 394.

65 Liutprando de Cremona, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, en *M. G. H. S. S.*, III, 191.

66 *P.G.*, CI a CIV, I-5.

67 Cfr. Virgilio, *La Eneida*, VI-847.

68 Todavía en el 812 Miguel I Rangabe se autodenominaba "Emperador de los romanos".

69 Recordemos que la idea de monarquía tiene profundas raíces persas.

70 Baynes, N., *El Imperio bizantino*, México, F.C.E., 1966, pág. 59.

71 *Código* I, XVII, 18.

72 Cit. Diehl, Ch., *Grandeza y servidumbre de Bizancio*, Madrid, E. Calpe, 1943, pág. 24.

73 *Theophilacto Simocatta*, III, 11, 8.

74 *Exhortatio ad filium*, *M.P.G.*,CVII, 32.

75 Aclamaciones que siguen a la coronación imperial según *De ceremoniis aulae byzantinae*, I, 38, 444. Hay edic. francesa, *Les livres des cerémonies*, Paris, Les Belles Letttres, 1939, 2 vol.

76 Dedicatoria del libro *De Administratione ad Romanos*. Cit. Brehier, L. - Battifol, P., *op. cit.*, págs. 47/48.

77 Baynes, N., *op. cit.*, págs. 56/57.

78 Estadio fuera de la ciudad que cumplía las funciones de Campo de Marte.

79 La idea de la coronación con la diadema proviene de Persia, donde esta labor competía al Gran Sacerdote Mago y el patriarca cumplía tal función únicamente como "el ciudadano más eminente del Imperio, no como sacerdote". Véase Runciman, S., *La civilización bizantina*, Madrid, Pegaso, 1942, págs. 58/59.

80 Cfr. Brehier, L., *El mundo bizantino...*, op. cit., pág. 8.

81 "De esta manera se completó en Constantinopla la evolución del ritual de la investidura imperial. La ceremonia militar, que evocaba los tiempos turbulentos en los que cualquier caudillo podía ser proclamado emperador por sus soldados, exclusiva en el siglo V, preponderante todavía en las siguientes centurias, ya no es sino un recuerdo del pasado, que se conserva por respeto a la tradición. La coronación por mano del patriarca que, en su origen, era un simple episodio de las ceremonias, se convirtió en rito esencial, y quedó integrada dentro de un oficio litúrgico dispuesto para la ocasión y cuyo sabio simbolismo hacía evidente el carácter religioso de la institución imperial". Brehier, L., *op. cit.*, págs. 13/14.

82 Esta liturgia es detalladamente expuesta por Constantino Porfirogéneta en su *De Ceremoniis* y fue cuidadosamente analizada por Brightam, "Byzantine coronation Ceremonies", en *Journal of Theological Studies*, II, pág. 283.

83 Babut, *L'adoration des empereurs*, en *Revue Historique*, CXXIII, 1906, págs. 228/30. Cit. Brehier, L., *op. cit.*, pág. 61.

84 Brehier, L., *op. cit.*, pág. 58.

85 "Antes que la urbe de este nombre, elevada hasta la cima, fuera derribada, como hicieron los rivales de Roma" escribe Eutropio. Cit. Alfoldy, A., *The conversion of Constantine*, Oxford, 1948, pág. 111.

86 Cfr. el importante estudio de Grabar, A., *L'empereur dans l'art byzantin*, en *Publ. Fac. des Lettres de Strasbourg*, 75, Paris, 1936.

87 Cfr. Alföldy, A., *op. cit.*, pág. 116.

88 Symeon Thessalonicensius, *De sacris ordinibus*, c. 224. Migne, *P.G.*, CLV, 437.

89 Llorca, B. - García Villoslada, R. - Montalbán, F., *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, B.A.C., 1964, t. II, pág. 218.

90 Brehier, L., *op. cit.*, págs. 76/77.

91 Cfr. Toumanoff, C., *The social myth. Introduction to Byzantinism*, Roma, Viella, 1984, pág. 53.

92 Dölger, F., *op. cit.*, p. 77. Cit. García Pelayo, M., *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, págs. 115/16.

93 Kohn, H., *Historia del nacionalismo*, México, F.C.E., pág. 494, notas 19 y 20.

94 Lettenbauer, W., *Moscú la tercera Roma*, Madrid, Taurus, 1963, pág. 19.

95 Dölger, F., *op. cit.*, p. 79. Cit. García Pelayo, M., *Los mitos ...*, op. cit., págs. 116/17.

96 Irmscher, Johannes, *Les grecs et l'idée de Rome après 1453*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, págs. 387/88.

CAPITULO VII

MOSCU, TERCERA ROMA

El mito de Roma —como vimos— adoptó una versión oriental o bizantina. Precisamente intentaremos, de acuerdo con los objetivos que nos trazamos para este trabajo, investigar los orígenes del mito de Roma en el mundo eslavo —fundamentalmente alrededor de Moscú— y el paralelo proceso de concentración del poder imperial en ésta, que facilitaron y justificaron la expansión, al convertirse en la "mística política" de la misma.

Para ello conviene recordar que desde comienzos de la literatura augustal la idea mítica de Roma se difundió desde el Atlántico hasta las tierras del *Rus* en boca de poetas y juristas, dando lugar a una importante producción literaria durante el Medievo que fundamentó, en gran medida, la idea del *Imperium Christianum* en sustitución de la Romanidad. San Agustín —en el aspecto ideológico— y Paulo Orosio —en el histórico— retomaron el concepto lineal de la historia judía ("el pueblo elegido") y relacionaron estas ideas con el destino de Roma, convirtiendo la historia romana en providencial y pieza esencial del plan salvífico de la Redención. De este modo, la *caput mundi* se transformó en una creación divina —sede de la Iglesia— y los miembros de

la Patrística pudieron sostener —sobre bases paganas— la tesis de que Roma no desaparecería, sino que únicamente quedaría suspendida, ya que la verdadera fe, encarnada en la cátedra de su Obispo, al menos a partir del Concilio de Calcedonia, no podía desaparecer jamás[1].

Recordemos que producida la ocupación de Roma por los pueblos germánicos, los círculos eclesiásticos y político-jurídicos defendieron el traslado de la sede imperial a la *Nea Roma*, fundada en el siglo IV por Constantino en el sitio de la antigua Bizancio. Constantinopla —la *Konstantino-polis*— fue comparada por los teólogos con la "vieja Roma" y la juventud propia de la nueva ciudad permitió esbozar la tesis de la *renovatio Imperii.*

LA *TRASLATIO IMPERII*

A su vez el pensamiento tradicional romano de base religiosa se fue transformando paulatinamente en una concepción política romano-cristiana y adquirió su fundamentación jurídica en la *traslatio Imperii*, que asimismo fue utilizada por los círculos eclesiásticos que rodearon a Alcuino de York, cuando se restauró el Imperio romano en Occidente, en la persona de *Karolus Magnus* (Carlomagno).

Estas disquisiciones intelectuales —en su mayoría reducidas a los círculos eclesiásticos— incidieron en las discusiones teológicas que sacudían el ambiente bizantino plagado de herejías e influyeron considerablemente incluso sobre la elaboración del pensamiento político del Imperio de la *pars orientalis*, que posteriormente fue transmitido por los monjes misioneros a los eslavos.

Los estudiosos modernos han discutido largamente sobre la influencia que "Bizancio", en especial en el campo de las ideas políticas, tuvo en el "mundo ruso" y, en general, la tendencia predominante consiste en desmerecer dicha influencia, acentuando el papel que les cabe a los tártaros, que invadieron esas tierras en el siglo XIII, interrumpiendo los contactos con Occidente[2].

Pero, más allá de coincidir o no con las mismas, es indiscutible que el pensamiento constantinopolitano llegó a los eslavos conjuntamente con el cristianismo y a medida que los nuevos pueblos se convirtieron, recibieron las ideas políticas existentes en los medios eclesiásticos que los bautizaron e introdujeron entre ellos la cultura cristiana.

Trataremos de seguir el traslado de estas teorías al mundo eslavo y ver en qué medida los distintos aspectos del mito de Roma influyeron en la centralización autocrática del poder surgido en Moscú, fijándole un carácter mesiánico y expansionista.

Poseemos datos precisos sobre la influencia del pensamiento bizantino en la *Rus* kievana y el monje Néstor, autor de la Crónica más antigua, cuando se refiere al año 1175, emplea el primer concepto claro que encontramos en el *Rus* sobre la autocracia del poder real vinculada a la *nea Roma* constantiniana, al parafrasear al literato bizantino Agapetos, quien en el siglo VI escribió en su Panegírico al *basileus* Constantino: "El monarca es igual en la sustancia de su cuerpo a cualquier hombre pero en la dignidad del poder él, es semejante a Dios, el sublime. Como El no tiene sobre la tierra a nadie que sea más sublime que él, es necesario que no sea orgulloso, porque es humano, y que no demuestre odio, porque es semejante a Dios. Aunque honrado por ser imagen de Dios, él también está formado por la imagen del polvo; se le enseña así a mostrar simplicidad a todos"[3].

Esta es una de las ideas que ingresó en las tierras kievanas a través del importante centro eclesiástico-cultural que se constituyó en el siglo X en Tirnovo, sede de un primer Imperio búlgaro, organizado por este pueblo invasor bajo su caudillo *Bogoris* (Boris) —bautizado por influencia bizantina con el nombre del *basileus* Miguel— y después bajo su hijo Simón Assen, "el grande" (893-927), digno representante de la dinastía Assánida.

Los monarcas búlgaros, cristianizados por los monjes griegos encabezados por Cirilo (Constantino) y Metodio[4], favorecieron la instauración en su sede de una importante escuela monástica dedicada a traducir las obras escriturísticas y eclesiásticas constantinopolitanas al nuevo alfabeto (cirílico) confeccionado por Cirilo para los eslavos.

Simeón, que al igual que su padre tuvo varios enfrentamientos armados con los bizantinos quienes finalmente terminaron con su reino, utilizó el título de *Zar* en la acepción griega de dominador de la *oekumene* con intención de reemplazar al propio *basileus*, haciéndose llamar sugestivamente —en el contexto mítico que nos interesa— "emperador de los romanos" *(basileus ton Romaion)*[5]. Su muerte (927) suspendió el desarrollo cultural búlgaro y algunos de sus cultores emigraron a Kiev, donde produjeron un movimiento similar.

En el siglo XII los búlgaros intentaron reconstruir su Imperio en torno a la familia de los Assánidas, y los nuevos genealogistas eslavos no vacilaron en intentar emparentar a la dinastía reinante con alguna ilustre familia romana, según las costumbres míticas de raíz helénica referidas anteriormente. Dos siglos más tarde similar actitud fue intentada en beneficio de la dinastía de los Nemanich serbios.

El resurgimiento búlgaro produjo un verdadero renacimiento literario y una nueva redacción de obras religiosas griegas bajo la conducción del mon-

je Euthymio[6]. Entre las obras traducidas se incluyó la ya mencionada *Cronica* de Manases y en su nueva versión el nombre de la sagrada capital *Zar-grad* (ciudad de los Césares: o sea Roma) fue aplicado a Tirnovo y el monarca búlgaro Assen Aleksander se convirtió en dicho texto en el "alto *zar* de los búlgaros, el generoso, el noble, el amigo del monje, el gran *Zar*, cuyo señorío no puede ser opacado ni por innumerables soles"[7].

Era obvio que los monjes de Tirnovo emplearan habitualmente como "historia universal" la difundida crónica de Manases; en los márgenes (93, 26) de uno de los ejemplares un traductor —Theóthikos Psilitzés— agregó en 1347: "Esto está unido a la antigua Roma, así que nuestra nueva Constantinopla *(Noviy Carigrad)*, grandiosa, se expande, se estabiliza y rejuvenece. Porque ella se engrandecerá al fin de los tiempos y uno de sus reyes lo gobernará todo". Obviamente se refería a su ciudad de Tirnovo[8], mostrándonos claramente cuáles eran las ideas —de raíz romano-cristiana— que predominaban en su época.

Las ideas del círculo de Tirnovo influyeron en los distintos ambientes eclesiásticos cultos del *Rus*, especialmente después que el breve Imperio búlgaro cayó definitivamente en manos de los turcos a consecuencia de la batalla de Kossovo, Tirnovo fue incendiada y destruida, y sus grupos dirigentes emigraron a Kiev y luego a Moscú, donde prendió la concepción imperial de la naciente ciudad[9].

Reencontramos estas mismas ideas, algo desordenadas en su formulación pero sumamente claras en su esencia, en el ambiente eclesiástico de Kiev, a partir del siglo XI y presumiblemente por influencia de la primera cultura de Tirnovo, convertida en puente de la transmisión de la idea imperial[10]. A partir de esa época los zares del *Rus* trabajaron por implementar en la realidad y fundamentar en los textos canónicos y crónicas contemporáneas la teoría imperial eusebiana recientemente aceptada (proveniente de la Tirnovo "cirilo-metodiana") sobre la continuidad del poder imperial de la Roma antigua como garantía de eternidad a partir de la conversión de Constantino, fundador de la "segunda Roma"; la que transmitiera luego este privilegio a la Tercera Roma.

La teoría de la continuidad romana *(traslatio)* —en su versión bizantina—, entendida como parte del mito de Roma, existió entre los búlgaros, los serbios, los rumanos y los rusos, ejerciendo gran influencia en los siglos XIV y XV, hasta desvanecerse de manera lenta juntamente con los imperios que las sustentaban, excepto Rusia.

Uno de los lugares donde indudablemente tuvo más peso la herencia romana y fue más fuerte el mito hasta llegar a crear un país, fue Rumania[11]. Allí

el rey Matías Corvino (1458/90) hizo forjar toda una genealogía dinástica que remontaba su casa a la *gens* romana Corvina[12], a la vez que estructuraba un programa político basado sobre la idea romana y la unificación de los territorios de la Dacia romana. Una vez más el mito de Roma fundamentaba la concepción imperial de una familia reinante y su plan de expansión. En este contexto Matías retomaba las tradiciones que consideraban a los *vaivodas* rumanos descendientes de los emperadores de Constantinopla, en la sucesión augustal. Con esta concepción los rumanos llevaron adelante su lucha contra los turcos, destinada a "liberar" Constantinopla, y caída ésta, los *fanariotas* y aun los propios turcos vencedores pretendieron ser los herederos del poder generado por esta versión del mito de Roma.

Podemos observar cómo la concepción bizantina del poder y la teoría de una nueva Roma —sucesora de Constantinopla— "flotaban en el mundo eslavo y solamente buscaban corporizarse en alguna parte", según la acertada frase de Waliszewski [13].

Para continuar nuestra exposición resulta necesario precisar a través de qué medios se produjo el traslado de estas ideas vinculadas a la concepción imperial bizantina, emparentada con el mito de Roma, a las tierras del Rus. Sabemos que básicamente estas ideas jurídicas y políticas fueron ordenadas y recopiladas en Constantinopla a fines del siglo IX en la *Ecloga*, compilada por orden del *basileus* iconoclasta León III en 740 sobre la base del *Procheiron* que parece que no llegó a conocerse en Kiev.

Los mismos conceptos reaparecieron en el siglo IX en el *Epanagoge* que el *basileus* Basilio I ordenó compaginar a dos comisiones presididas por el erudito y futuro patriarca Focio. Estos textos fueron traducidos por los monjes griegos, presumiblemente en Tirnovo en el siglo X, e incorporados a la cultura eslava al agregarlos al *Nomocanon* de los cuatro títulos, recopilación de los concilios generales y sínodos locales. En dicha traducción se añaden la *Ecloga* y el *Procheiron* en una versión no oficial, convirtiéndose en base de los estudios jurídicos en la Gran Moravia, Bulgaria, Serbia y luego también en Kiev.

En este ambiente, los cronistas kievanos destacaban la relación existente entre Kiev y Constantinopla como de reconocimiento y respeto hacia el poder imperial del *basileus*; poder que nunca desconocieron, sino que más adelante intentaron adoptarlo para sí alegando la herejía y la caída de las dos Romas anteriores[14], o como sostiene Herrera Cajas "aunque Vladimir y sus sucesores medievales fueron totalmente independientes del control bizantino, en materias políticas, todos reconocieron que el emperador, como cabeza de la comunidad ortodoxa cristiana, poseía por derecho divino una jurisdicción metapolítica sobre Rusia"[15].

Pero paralelamente con el reconocimiento imperial de Constantinopla como "segunda Roma" comenzaron a esbozarse ideas adoptadas de la versión mítica allí vigente, pero aplicadas a los *velikie kniazes* de Kiev. Según se comprueba en la Crónica de Néstor, estos mismos príncipes —al referirse al monarca evangelizador San Vladimir— afirmaban, en el contexto ideológico que nos interesa, que "es el nuevo Constantino de la poderosa Roma, que le imitó en el bautismo y le estuvo sujeto para que el príncipe del Rus imite igualmente los actos de Constantino". La Crónica también resalta, en tiempos tan lejanos, el sentido de cruzada en la lucha contra los *polovtzi* paganos, agregando: "Qué grande es el poder de la Cruz. Por la Cruz son sometidos los poderes del demonio. La Cruz ayuda a los príncipes en combate, y los fieles que son protegidos por la cruz conquistan en batalla las victorias sobre el enemigo"[16]. Esta idea misional prendió luego entre los moscovitas y sus ejércitos llegaron a "ser saludados como instrumento sagrado de la restauración religiosa y nacional"[17].

Uno de los primeros kievanos, de notoria influencia bizantina, que expuso estas ideas fue el metropolita Ilarión, quien en su "Sermón sobre las leyes y la gracia" (*circa* 1040) incorporó al *Rus* en una historia universal con criterio de plan salvífico providencialista, concluyendo que ésta era una de las últimas naciones en participar de la Gracia por obra de San Vladimir: "Con voces agradecidas el territorio romano alaba a Pedro y Pablo, por los cuales fue conducido a creer en Jesucristo, el Hijo de Dios; Asia y Efeso, a Juan el teólogo de Patmos; la India, a Tomás; Egipto a Marcos... Todos estos países ciudades y pueblos, veneran y alaban a los maestros que instruyeron a cada uno de ellos en la fe ortodoxa. También nosotros alabemos de este modo con modestos peanes, a nuestro grande y maravilloso hombre que se convirtió en nuestro maestro e instructor, el gran soberano de nuestro país: Vladimir"[18]. Termina deseando que "mientras exista el mundo: el *Rus* se vea libre de la tentación y de las manos extranjeras". Aquí vemos por primera vez en la literatura local la defensa de la gloria del *Rus* en perjuicio de la supremacía bizantina, esbozando un pensamiento nacionalista y anticipando la teoría de la *traslatio*. Bien afirma un autor que "descubrimos en el Sermón la iniciación de esa tendencia del pensamiento que condujo a la idea de la Santa Rusia y a la doctrina de Moscú como la tercera Roma"[19].

A fines del siglo XII encontramos otras manifestaciones de esta concepción autocrática o imperial en la traducción eslava de la antología bizantina de "La Abeja" *(Pchela)* consistente en una recopilación de citas de Padres griegos como Basilio y Juan Crisóstomo; y el propio metropolita de Kiev, Nicéforo, en ese siglo se dirigía a Vladimir II Monomaj, denominándole "nuestra valerosa cabeza y cabeza de toda la Cristiandad"[20].

Todos estos textos esbozan claramente las ideas que se están gestado en el *Rus* hacia una ordenada elaboración de la teoría de la tercera Roma y, paralelamente, hacia la concentración del poder en el monarca moscovita.

Parece indudable que en el traslado de estas teorías al *Rus* cumplió un papel importante el monje búlgaro Cipriano, quien en 1382 fue nombrado metropolita de Moscú y en su nueva sede participó activamente en la redacción de la carta del soberano moscovita Vasiliy I, en la que se negaba a reconocer la supremacía política del *basileus* bizantino. En 1393 el patriarca Antonio de Constantinopla le contestaba reiterando la concepción ecuménica tradicional: "Es imposible que los cristianos tengan una Iglesia y no un rey, pues Reino e Iglesia se hallan en estrecha relación y comunión, y no se les puede separar. El santo rey ocupa un alto lugar en la Iglesia, no es la misma situación de los señores y príncipes locales" y más adelante "...no es cada emperador soberano en su reino, sino que hay un único emperador"[21].

La mayoría de estas ideas reaparecen en el siglo XIV en la traducción al paleoeslavo del *Syntagma*, libro de derecho canónico que en orden alfabético había compuesto en 1335 el monje griego Mateo Blastaris, incorporando capítulos del *Epanagoge*[22] con una importante introducción donde se acentuaban estas ideas al afirmar: "Dado que, por tanto, habiéndonos entregado la soberanía del imperio, como ha sido su bondadosa complacencia, El añadió también, para hacer manifiesto nuestro temeroso amor hacia El, habernos ordenado, como lo ordenó a Pedro, cabeza suprema de los Apóstoles, apacentar su más fiel rebaño. No podemos concebir nada más aceptable como acción de gracias hacia El que el correcto y justo gobierno de quienes nos han sido encomendados por El, de tal modo que en adelante los lazos de la maldad sean rotos, los injustos incumplimientos de las alianzas eliminados y así, con victorias sobre nuestros enemigos, podamos ser coronados por su mano todopoderosa con la diadema circular y quede confirmado en muchas formas honorables y pacíficas nuestro Zarato *(zarstvo)* nuestro bienestar y nuestra vida"[23].

Ello no obsta que debamos aceptar que "el conocimiento ruso del derecho y de la literatura de Bizancio no era más que mediano, incluso en el siglo XV... No recibieron nunca de Constantinopla una doctrina compacta y elaborada de la supremacía del poder imperial"[24], pero parece conveniente añadir que lo recibido fue suficiente, pues en el ambiente sensible y afectivo de los rusos ayudó a elaborar la mística que se alimentó en estas ideas. No se olvide que "lo que en Occidente fue sólo una hipótesis, en Rusia se troca en dogma y toda otra suposición se considera una herejía"[25]. Sin embargo la influencia bizantina sobre la *Rus* antigua, y a través de ella sobre Moscú es innegable, ya

que recibió su religión por la herencia cultural medieval del Imperio bizantino, y a través de las escuelas de pensamiento eslavo-bizantino del siglo X en Bulgaria, forjó una cultura original en la que florecieron el monasticismo ruso, el derecho bizantino, el arte, el alfabeto y una literatura vernácula que produjo importantes obras[26].

A los textos jurídicos debemos añadir la literatura apokalíptica, la que tuvo mayor aceptación, como surge de la atenta lectura de estas obras en el ambiente eclesiástico de Kiev, y en los que comprobamos la aceptación del sentido mesiánico de "pueblo elegido" aplicado a las tierras del *Rus*. No olvidemos que esta literatura está fundamentalmente alimentada por un estilo bíblico, acrecentado por los apócrifos, la hagiografía y, finalmente, la épica local. Podemos observar que allí se menciona a Kiev como la "segunda Jerusalén"[27].

Todo el Rus vivió en el siglo XV un período apokalíptico, acrecentado por la finalización del séptimo milenio y la literatura escatológica que invadía los conventos, cuyos monjes se dedicaban fundamentalmente al estudio de la literatura patrística y a las Sagradas Escrituras, en especial a los textos proféticos, que llegaban desde Constantinopla sin diferenciar claramente las obras legales de las apócrifas.

Según los cálculos de los monasterios griegos y moscovitas el séptimo milenio debía concluir en el año 7001 de la Creación o sea 1492[28]. El romano Hipólito había elaborado el cómputo pascual —fijando una fecha alejada del calendario judío —que establecía un mundo de 6000 años, calculando el fin del mismo alrededor del 500. El calendario bizantino, que también se iniciaba con la fecha de la Creación del mundo, modificaba las apreciaciones del romano Hipólito y trasladaba al año 1492 el fin del sétimo milenio. Estas profecías fueron continuadas por León de Sage y Metodio de Patara (el Pseudo-Metodio), quien redactó una *Historia* basada en dicha división por milenios y en la crónica del año 1512, después de lamentar la caída de Constantinopla, se felicitaba por su restablecimiento en Rusia, parafraseando a Manases. Estos datos y una presunta inscripción en la tumba de Constantino que hablaba de la liberación de la misma por hombres rubios, favoreció el sentido mesiánico de los monjes rusos en sus estudios apokalípticos.

Al llegar el año 1492 y no producirse el esperado fin del mundo debió cambiarse la interpretación apokalíptica y el metropolita Zósima de Moscú estableció en 1499 el nuevo calendario —Canon Pascual *(Izlozhenie paskhalii)*— para el nuevo milenio de espera *(renovatio)* en la próxima "Venida del Señor". Ese canon iba precedido por una breve cronología histórica que establecía que Constantino había fundado la *nea Roma*, Vladimir el santo la había bau-

tizado e Iván III, el nuevo Constantino felizmente reinante, la conservaba en la *nea* Constantinopla: Moscú. En el citado prefacio del Canon Pascual Zósima, en coincidencia con la concepción eclesiática de Constantinopla *caput mundi*, proclamó a Moscú la nueva ciudad de Constantino *(noviy grad Kontantina)* y al *velikiy kniaz* Iván III como el nuevo Constantino, emparentándolo con los emperadores romanos. Lo decía en estos términos: "Ahora en la última edad, como al principio, Dios fue glorificado, porque, en ortodoxia, glorifica verdaderamente al cristiano Gran Príncipe Iván Vasilievich, poderoso de la nueva ciudad de Constantino, que es Moscú, y de toda las tierras del *Rus* y algunas otras tierras"[29].

La política imperial "exigía no solamente afirmar la línea de continuidad con aquello que denominamos "la herencia bizantina", sino también establecer la independencia de esta herencia, encontrar las razones más antiguas (algunas legendarias). Para establecer los contactos sobre un pie de igualdad con el mundo occidental, faltaba un símbolo más que fuese más antiguo que Constantino, el que representaba Augusto. El intento de establecer las líneas de continuidad con Constantinopla, y al mismo tiempo conseguir remontar el Estado y la Iglesia rusa a un origen común con Constantinopla, por medio del establecimiento de líneas horizontales y verticales, fue resuelto —como veremos— de manera diferente por Spiridon-Savva, Filofey de Pskov, por los autores de las Crónicas oficiales y del Cronógrafo[30]. Era "el primer texto en el cual Moscú es proclamada oficialmente ciudad imperial. Sólo restaba un paso: la 'nueva Constantinopla' debía convertirse en la Tercera Roma"[31]. Ese paso lo dio el monje Filofey.

En los círculos monásticos del *Rus*, a principios del siglo XV, se realizó la corrección de las malas copias de los textos griegos y el análisis de las nuevas obras escriturísticas. Allí se retomó el estudio de las profecías de Daniel que vimos anteriormente. Los interpretadores rusos también vieron identificadas sus ideas e intereseses en el texto de Ezequiel cuando afirmaba: "El águila grande, de grandes alas, de enorme envergadura, de espeso plumaje abigarrado, vino al Líbano y cortó la cima del cedro; arrancó la punta más alta de sus ramas, la llevó a un país de mercaderes y la colocó en una ciudad de comerciantes" (XVII- 3/4).

A los textos mencionados se agregó el conocimiento y traducción del IV Libro de Esdrás (XII-23 y XVII-3), en el que se observaba la aparición de un águila con doce alas y tres cabezas que simbolizaba tres reinos que reinaban sucesivamente. La obra que interesaba a los defensores de las nuevas ideas místico-políticas fue traducida, en el círculo del metropolita Gennadiy, por el monje Benjamín asistido por Dmitri Malin (¿Gerasimov?) como parte de la

Biblia de Gennadiy, e identificaba la tercer cabeza del águila, por su escudo bicéfalo, con Moscú[32]. Para una más ordenada exposición del tema investigaremos en primer lugar el proceso de incorporación del título imperial romano, bajo la denominación de *Zar*, en tierras del *Rus*, para poder analizar luego como, paralelamente, se elaboró —sobre idénticas bases— una mística político-religiosa que justificaba este poder imperial y la expansión que le estaba aparejada. Creemos que de este modo podremos apreciar con mayor claridad la vinculación directa de ambas con el mito de Roma y su encarnación en Moscú.

MOSCU, LA NUEVA ROMA

En primer lugar podemos comprobar cómo la literatura eslava de los círculos eclesiásticos, a medida que adaptó y transmitió las ideas políticas de Constantinopla, preparó el camino para fundamentar y justificar las concentración del poder imperial en torno al monarca de Moscú, comenzando a utilizar en las traducciones el título de *Zar (Cesar, imperator, basileus)* para referirse también a los reyes y emperadores del mundo antiguo. De allí a aplicarlo para nombrar a los monarcas búlgaros y serbios —como vimos— y luego a los príncipes del *Rus* y finalmente al *velikiy kniaz* de Moscú hubo solamente un paso[33] que la presión eclesiástica y las circunstancias históricas permitieron dar sin mayores dificultades[34].

El cuidadoso análisis de la historia eslava de los siglos X y XI y su interrelación con el desarrollo de las ideas político-eclesiásticas en Occidente y Bizancio, nos permiten asegurar que en el *Rus* la religión actuó como potencia unificadora[35] y en el caso concreto de Moscú "la Iglesia creó al Estado, y haciendo el Estado, hizo al *Zar*" ... "Esa Iglesia inculcó a tribus dispersas el sentimiento de formar un solo y mismo pueblo, con lo cual, creó la Nación. La Iglesia contribuyó igualmente a construir el Estado, al aportar en su doctrina una teoría del poder, útil a los príncipes que buscaban legitimizar el suyo propio, crear un Estado y fundar un Imperio"[36].

Entre los grandes hitos de este complejo proceso que vivió Moscú para centralizar su poder y luego irradiar su expansión, recordemos que Iván I *Kalyta*[37] recibió del *khan* de los mongoles el *yarlyk* que le convirtió, en lugar de Tver, en el poder hegemónico del mundo del *Rus*, convirtiéndose en *Gosudar Vseia Russia* (señor de todo el *Rus*)[38]. Así, juntamente con su carácter prioritario, Iván I inició la tendencia irredentista de recuperación (expansión imperial), bajo control moscovita de todas las tierras que conformaron la antigua *Rus*.

Esta concepción de expansión ecuménica o al menos panrusista que encontramos en Iván *Kalyta* persiste en sus sucesores Symeón, en ocasión del tratado de Novgorod de 1315, y luego Dmitri *Donskoi*. En el siglo XIV el príncipe moscovita ya es denominado formalmente "príncipe del *Rus*" y a partir de 1353 se convierte en "príncipe de todo el *Rus*" y el propio patriarca de Constantinopla denomina sus posesiones "Gran Rusia" para diferenciarla de la "Pequeña Rusia" *(Mala Rusia)*.

En el siglo XV los textos utilizan por primera vez la denominación de *Gospodar* (señor) para referirse al *velikiy kniaz* (gran príncipe). En este caso el abad Cirilo de Bieleozero lo emplea en su testamento a referirse al hermano del *velikiy kniaz*. En 1448 reencontramos idéntico término aplicado directamente al *velikiy kniaz* moscovita Vasiliy II[39] y finalmente el propio *basileus* denomina al gran príncipe como "gran rey de todas las Rusias" (más exactamente de "todo el *Rus*")[40].

Como podemos observar la cuestión de la sucesiva incorporación de los títulos imperiales adquiere gran importancia para nuestro tema. Iván III *velikiy* (el grande) planteará por primera vez el tema de la soberanía y el derecho que le asiste al uso del título de *Gosudar* (señor) en ocasión de la embajada de Novgorod; en que no vacila en aclarar: "Vos pretendéis enseñarme; si ponéis límite a mi soberanía, ¿dónde está, pues, esa soberanía?" [41]. Precisamente bajo Iván III se desarrolló la doctrina de la autocracia *(samoderyavie)*[42] y también fue el primero en utilizar el título de *Zar*, relacionándolo con la expansión contra los tártaros de Kazán. En 1480, al sitiar la mencionada ciudad, Iván recibió una epístola del arzobispo Vasian Rylo de Rostov e Iaroslav *(poslanie na Ugru* = epístola al Ugra), en la cual, al recordarle sus obligaciones frente al enemigo de la fe, le denominaba *Zar* y le instaba a defender "la tierra rusa" y la "verdadera fe" expresando: "Vela por tú y tu rebaño, en el que te ha puesto el Espíritu Santo, *Zar* amado de Dios y *autocrator*. ¿Qué profeta, apóstol o santo ha dicho que debas someterte a este repudiado de Dios e impío insultador de Zares? Tú, el gran *Zar* cristiano de las tierras del *Rus*. El no es *Zar*, ni de familia de Zares, sino un bandido. Pero a tí te ha puesto Dios en las manos este fuerte reino piadoso, y a tí y a tus hijos de generación en generación hasta la eternidad"[43].

Kohn unifica las dos tesis sobre la raíz del título sintetizando que "a mediados del siglo XVI, cuando fueron conquistadas por los rusos las últimas plazas fuertes del imperio tártaro, Kazán en el bajo Volga y Astrakán en el mar Caspio, y quedó abierto el camino de la penetración en Asia, Moscú añadió la herencia mongólica a su misión imperial". El nuevo César, o Zar, asumió el legado de los emperadores bizantinos y de los khanes tártaros "para

unir en un todo orgánico las diversas naciones del Oriente y Occidente. Esta sagrada custodia de la verdadera fe ahondó las actitudes primitivas de aislamiento y suspicacia"[44].

Con posterioridad al sitio de Kazán, el título será utilizado casi exclusivamente para las relaciones con las ciudades germánicas[45]. El motivo de esta actitud se aprecia mejor en las tramitaciones realizadas en 1488 por el diplomático alemán Poppel, quien fue enviado a Moscú por el emperador Federico III *Hohenstauffen* para obtener la mano de una hija del príncipe moscovita para el margrave de Brandeburgo Alberto de Baden, ofreciendo a cambio el título de "rey de Rusia" a conferir por el emperador a Iván III. El propio *Zar* dio precisas instrucciones a su embajador afirmando: "No es propio de nuestro Gosudar dar su propia hija en matrimonio a este margrave; porque nuestro Gosudar es Gran Gosudar de muchas tierras y ella, Dios mediante, lo será a quien sea digno de ella. Y si comenzamos a decir: porque no es digno de vuestro Gosudar dar su hija en esposa al margrave y comienza a exaltar la dignidad del margrave, Iuri —el embajador— debe responder al margrave y decirle ésto: En nuestra tierra es sabido desde siempre y esperamos que también sea conocido por vosotros, que nuestro Gosudar es un Gran Gosudar por nacimiento, desde el primero de sus antepasados, y así fue desde los tiempos antiguos y los antepasados del principio vivían en amistad y amor con el primer emperador romano, el cual donó Roma al Papa y se retiró a Bizancio; y nuestro Gosudar, hasta el final vivió en fraternidad y en amor hacia su yerno Juan Paleológo, emperador romano. ¿Y cómo un tan Gran Gosudar podría dar su hija en esposa a este margrave?"; y cuando ante la negativa el emperador sugiere que el matrimonio se realice con su propio hijo, el embajador —aunque no tiene órdenes precisas— aclara que "nuestro Gosudar desea dar su hija en esposa dignamente. El emperador y su hijo Maximiliano son Grandes Gosudares como nuestro Gosudar es un Gran Gosudar"[46].

Pese a los intereses e intenciones de ambas partes la cuestión no se concretó por la interferencia del rey de Polonia, quien presionó negativamente ante el emperador; y el emperador aclaró que "los polacos temían mucho que cuando el Gran príncipe fuera rey, entonces toda la tierra rusa, que estaba bajo el dominio del rey de Polonia, se separaría de él y se sometería al Gran Príncipe47"; agregaban que el monarca polaco estaría dispuesto a negociar —en base a cuestiones territoriales— aceptando incluso conceder a Iván el título de *Zar*, pero nunca 'zar de todas las Rusias' ya que el rey de Polonia 'posee la principal ciudad de Rus —Kiev— y otras ciudades' "[48]. Enterado de las interferencias del monarca polaco, Iván III se dirigió al pontífice romano por medio de su enviado precisando su interpretación de la soberanía. Su em-

bajador Fiodor Kuricyn debía expresar al Papa que no correspondía conferirle el título mencionado ya que "nosotros, por la misericordia de Dios, somos Gosudar en nuestra tierra desde el principio de nuestro primer antepasado y hemos sido instituidos por Dios, igual que nuestros antepasados; y rogamos a Dios, que nos conceda a nosotros y a nuestros hijos hasta el fin de los siglos la investidura; así como nosotros no la recibimos de ninguno, así tampoco la deseamos de ninguno"[49].

Conviene aclarar que Iván III no reivindicó ante el emperador su título de *Zar* porque ser Gran *Gosudar* es independiente del título que porta el soberano que detenta la soberanía, pues ésta se extiende claramente a "todas las Rusias" *(vseya Rus)*. Este título imperial —como vimos— se comenzó a usar a partir de 1492 para referirse a toda la herencia kievana de San Vladimir y las nuevas tierras ocupadas a los tátaros y en relación con sus conflictos con Polonia, aclarando expresamente que su patrimonio (*otcina*=herencia) abarca todas las tierras del *Rus*, incluyendo las que ocupa *Kasimierz* (Casimiro) de Polonia[50].

Estas mismas razones habrían movido a Iván III a efectuar la solemne coronación de su nieto Dmitriy Ivanovich como *velikiy kniaz* el 4 de febrero de 1498[51]. La herencia imperial romana se percibe no sólo en los títulos imperiales sino también en el complejo ceremonial utilizado por primera vez en Moscú en 1498 en ocasión de la citada coronación de Dmitriy Ivanovich. Esta ceremonia denota varios aspectos de indudable origen bizantino, como también muestra el espíritu característico del ceremonial empleado en Constantinopla. Se usaba únicamente para la coronación del *basileus* y en el *Rus* formalmente a partir de Iván Vasilievich IV[52]. Entre los objetos utilizados para la coronación —convertidos en símbolos del poder imperial— mencionemos la *shapka* (corona) de Monomaj, el *barmy* (cuello de pieles) y el estuche de cornalina que la tradición hizo provenir de Augusto.

A la muerte de Iván III, el proceso de consolidación del poder imperial continuó durante el reinado de Vasiliy III, quien en un tratado con el emperador Maximiliano obtuvo por primera vez el reconocimiento oficial del título de *Zar*, y aunque el embajador Snitzpanner fue posteriormente desautorizado por Viena ratificó el tratado, aunque aclarando que era "contrario a la majestad imperial y al estilo del Sacro Imperio"[53]. Una nueva redacción del texto, empleando el concepto germano de *kaiser* para el *Zar* no fue aceptado por Vasiliy II. A partir del 1518 los embajadores rusos ante la corte imperial recibieron instrucciones que para referirse al soberano moscovita debía utilizarse únicamente el título de *Zar*[54].

Similar problemática se repitió en 1519, cuando el Papa envió al Gran Maestre de la Orden Teutónica como su delegado para coordinar con Vasiliy

II una liga de soberanos católicos contra los turcos, con intención de obtener simultáneamente la unidad religiosa, por lo cual "lo coronaría como *zar* (emperador) cristiano y serenísimo e invencible *Zar* de todo el *Rus*". Asimismo, por primera vez, sugería al soberano moscovita "combatir por su patrimonio constantinopolitano, y era una buena ocasión para la ayuda pues desde hacía cien años no había poseído dicha herencia"[55].

Al no recibir respuesta del *velikiy kniaz* moscovita el Gran Maestre insistió expresando su extrañeza: "No puedo de ninguna manera comprender qué impide al Gran Príncipe hacer un armisticio con el rey de Polonia para combatir por el bien común de todos los cristianos contra el enemigo turco, que posee la herencia del *Zar* de todo el *Rus*", y recibió por respuesta de los boyardos que "el Gran Príncipe requiere su patrimonio: las tierras del *Rus*"[56].

El 16 de enero de 1547, por influencia del metropolita Makariy, Iván IV *grozniy*[57], a los dieciséis años de edad, resolvió casarse y coronarse como *Zar*, legitimando su poder como monarca moscovita. El mismo Iván, así aconsejado, afirmó que antes de su matrimonio deseaba "tomar todos los títulos de mis antecesores y de mi pariente el gran príncipe Vladimir Vsevolodovich Monomaj"[58]. Esta cosmovisión imperial y todos los títulos aparecen completos en la interesante y sugestiva correspondencia que el nuevo *Zar* mantuvo años más tarde con su vasallo emigrado, el príncipe Andrey Mijailovich Kurbsky: "Nos, el gran soberano Zar y Gran Duque Iván Vasilyevich, de todas las Rusias, de Vladimir, Moscú, Novgorod, zar de Astrakán, Gosudar de Pskov, Gran Duque de Smolensk, Tver, Jugorien, Perm, Vyatka, Bolgar y otros; Gosudar y Gran Duque de Novgorod en el país bajo, de Chernijov, Riazán, Polosk, Rostov, Iaroslav, Bieleozero, soberano hereditario y poseedor del país livonio de origen alemán, señor de Urodien, Obdorien, Kondinien, de toda Siberia y del país septentrional"[59].

Para la coronación de Iván IV, por influencia eclesiástica, se agregó al ya complejo ceremonial la unción con el santo crisma, que confería al acto carácter de verdadero sacramento y convertía al *zar* en un "dignatario de la jerarquía eclesiástica"[60]. En la misma ceremonia se fundamentaba el uso del crisma como signo del origen divino del poder del monarca "elegido de Dios", de Dios honrado, de Dios amado, nombrado e instituido Gran Príncipe y de Dios coronado *Zar*" según rezaba el texto[61] y en un "espíritu" similar también se le entregaba el *cetro* "para dirigir el pabellón del gran imperio ruso"[62]. A partir de su coronación Iván IV comenzó a utilizar oficialmente el nuevo título de *Zar* en reemplazo del de *velikiy kniaz*.

Preocupado por legitimar su nuevo título Iván IV pidió a través del archimandrita Teodoreto de Suzdal, en 1557, que el patriarca Joasaf de Constanti-

nopla, mediante una carta sinodal confirmase su investidura como *Zar* "sucesor de la Horda de Oro"[63].

En cuanto a la influencia bizantina sobre estas ideas los historiadores durante mucho tiempo destacaron el papel que le cupo a Zoé Paleólogo, la esposa bizantina de Iván IV, con la que se casara en 1472[64].

Finalmente se podría agregar que tampoco el águila bicéfala[65] que Iván incorporó a su escudo imperial[66] habría sido considerado signo de autoridad en Bizancio y que el *Zar* la habría adoptado de Occidente, con cuyos monarcas como vimos se carteaba desde 1488.

Olsr se inclina por afirmar que la intención del *Zar* obedecía únicamente a remarcar sus derechos a las tierras del *Rus* que había ocupado el monarca polaco. Nosotros pensamos que además resulta evidente la intención del *Zar* ruso de señalar su carácter preferencial frente al único título imperial, remarcando su misión sagrada de defensor de la única verdadera fe y el sentido mesiánico de su cruzada contra los infieles, como la dirección del pueblo elegido. Por otra parte estas ideas aparecen claramente expresadas en los escritos del metropolita Makariy, el ideólogo de la corte.

Después de una prolongada espera —que debe haber transcurrido en medio de severas cavilaciones y discusiones por parte de los eclesiásticos bizantinos, deseosos de obtener apoyo contra los turcos infieles y presionado por los moscovitas— el patriarca Joasaf remitió a Moscú la tan ansiada carta sinodal afirmando que había inscripto el nombre del *Zar* en el *díptico* y ordenado que su nombre fuera conmemorado en todas las diócesis del patriarcado en las festividades junto al "de los emperadores pasados", argumento que fortalece la continuidad del mito; aclarando que respecto a la consagración "del santísimo metropolita de las Rusias, nuestro hermano Makariy, la hemos aceptado como buena y digna de tu majestad imperial"[67], y en la mencionada carta, fechada en setiembre de 1562, considerando las buenas obras realizadas por el *Zar* en su reino y su generosidad en las limosnas por las iglesias cristianas, incluso fuera de su reino, el patriarca decidió "por la acción y gracia del Espíritu Santo, conceder al arriba nombrado *Zar* Gosudar Iván el ser y llamarse *Zar* legítimo, piísimo coronado por nuestra legítima y eclesiástica autoridad, porque él, como hemos dicho, es de sangre imperial y porque es útil a toda la Cristiandad"[68]. También fortalecía su argumentación en la continuidad de la línea tradicional imperial romano-bizantina ya analizada, al declarar solemnemente que "por medio de esta investidura, certifico que el poder del *Zar* implica una soberanía de origen divino que no procede ni del pueblo ni de las órdenes religiosas. Esta soberanía emana de la sexta ley de Justiniano... No sólo la tradición transmitida y conservada por hom-

bres fidedignos, sino también las crónicas demuestran que el actual soberano de Moscú desciende de la inolvidable zarina Ana, la hermana del emperador Constantino, Porfirogéneta, y que el metropolita de Efeso coronó como *zar* al gran duque Vladimir plenamente autorizado por el Concilio de Constantinopla[69]. Además de la firma del patriarca el documento contenía las firmas —presumiblemente falsificadas— de otros treinta y cinco metropolitanos de la Iglesia griega[70]. De este modo curioso se aseguró la continuidad —del mito— a través de la leyenda de Monomaj, confirmada por una bula patriarcal falsificada, convertida en la base del poder del Zarato moscovita, aparentemente consagrada inclusive por los más altos y destacados representantes de la Iglesia ortodoxa.

El poder del *Zar* fue resaltado por los escritores eclesiásticos a medida que en la práctica crecía permanentemente. Por ejemplo, en 1547, el arzobispo Feodosiy de Novgorod denominaba al *zar* "imagen del imperio celestial" destacando que se le había confiado "el cetro del reino terrenal"[71]. En cambio, en el Occidente cristiano, Enrique IV de Francia (1589/1610), aun en su época, llamaba despectivamente al *Zar* el *kniaz scythien*[72].

La cuestión del título y la legitimidad volvió a plantearse ante la Cancillería imperial al quedar vacante la corona de Polonia. En esta circunstancia el emperador Maximiliano, deseoso de coronar a su primogénito *Ernst*, ofreció al *zar* por medio de una embajada (1576) "todo el imperio griego al oriente del sol", agregando que sería "honrado y celebrado para siempre como emperador oriental de su Majestad Imperial y del Santísimo Papa Romano y de toda la Cristiandad"[73], pero Iván, en su respuesta, así como aceptaba defender la petición del príncipe, ignoró el ofrecimiento del imperio oriental[74], reiterando que su título se basaba en las conquistas de Kazán y Astrakán[75]. El emperador interesado en el trono polaco y en una cruzada contra los turcos con la colaboración moscovita aceptó denominarlo con el título de *Zar*.

Esta ocasión fue aprovechada por Iván IV y sus consejeros para perfeccionar la teoría sobre la soberanía basada en el nacimiento (*urodyeni*= nacido de los antepasados). De este modo se estableció que el primer grado de perfección de la soberanía se encontraba en la antigüedad de la familia reinante que, paralelamente, trataba de identificar con el *imperator* Augusto. En dicho contexto Iván señalará que el rey de Polonia no era realmente Gran Gosudar por cuanto había sido elegido y no era nacido de "primeros antepasados[76]" y esto era aplicable al propio emperador nominado por un Colegio de Príncipes-Electores... o a la reina de Inglaterra *(Elizabeth)* a quien escribió: "Nosotros creíamos que eras soberana en tu reino y gobernabas sola ... en vez de ser gobernada por otros hombres, y no solamente por los nobles, sino los campe-

sinos y los comerciantes...". Al único monarca que consideraba comparable era al Sultán y afirmaba: "Fuera de nosotros y del Sultán turco ningún reino tiene un Gosudar cuya familia reina doscientos años sin interrupción". Esto ayudó a que los monarcas moscovitas se considerasen elegidos de la Providencia, para una misión especial.

En nota al delegado papal, Antonio Possevino, en setiembre de 1581, el *Zar* precisaba aún más: "Sabemos que por encima de la majestad está el soberano en su imperio y el soberano es más que el imperio"[77].

Estos mismos títulos y su fundamentación fueron nuevamente remarcados en forma clara por el *Zar* en su ya citada correspondencia al príncipe Kurbski cuando escribió: "Nosotros tenemos todo el imperio o ninguno, pero lo tenemos por la voluntad de Dios y por la bendición de nuestros antepasados y progenitores; como hemos nacido soberanos, así también hemos sido educados y hemos devenido *Zar* por la voluntad de Dios y por la bendición de nuestros progenitores"[78].

A estas ideas referidas al poder imperial y al carácter divino de su soberanía Iván agregaba el sentido mesiánico y providencialista de su misión: "Yo procuro con celo llevar a mis súbditos a la fe y a la luz, para que conozcan al verdadero Dios, que es alabado en la Trinidad, y al gobernante que Dios les ha dado, y para que cesen en sus luchas internas y antagonismos, por los que se corrompen los reinos"[79].

Estos temas, definidos en tiempos de Iván IV, se siguieron discutiendo durante el reinado de sus sucesores, quienes, con una cada vez más marcada influencia eclesiástica, defendieron estos mismos criterios, como puede apreciarse claramente en las negociaciones para la coronación de Fiodor como rey de Polonia, cuando los boyardos —en una concisa expresión de total coincidencia con el tema que nos ocupa— sostuvieron que "así la *antigua Roma* y la *nueva Roma*, esto es Bizancio, devinieron súbditos de Nuestro Gosudar, ellos no pueden en este caso, colocar el título de su imperio moscovita después del título de algún otro imperio"[80].

Sabemos que, de manera similar al Occidente, la ideología política de los siglos XV y XVI fue elaborada básicamente en los claustros y atribuía una "misión sagrada" al Estado, tratando de crear, a la vez, una "ideología nacional", que terminó identificada con la religión y fue adoptada por el *Zar* como "credo oficial" (ortodoxia = *pravoslavie*)[81].

El proceso de consolidación del poder por Moscú, iniciado con los grandes duques, continuado en su sentido panrusista, ampliado por el uso del título de *Zar* convertido en soberano *(Gosudar)* fue completado —en pleno período absolutista y racionalista— por Pedro el Grande *(Piotr velikiy)*, en la

última etapa posible del mismo desarrollo, cuando en 1721 fue formalmente proclamado por el Senado como *Imperator Augustus*.

EL MITO DE ROMA Y EL IMPERIO DE LOS ZARES

Pero veamos ahora cómo se formó y desarrolló el proceso de elaboración y afirmación de esta ideología que fundamentó el imperio de los *Zares*, sobre la base del mito de Roma.

Como ya señalaramos anteriormente este conjunto de ideas de raíz romano - bizantina fue introducida en las tierras del *Rus* —primero en Kiev y luego en Moscú— a través de la evangelización de los eslavos y la expansión misional "cirilo-metodiana". En esta última ciudad tuvo su gran desarrollo, especialmente en los ambientes monásticos y en coincidencia con los intereses políticos de la familia reinante, a fines del siglo XV y fundamentalmente en el XVI.

Una de las ideas básicas fue, una vez más, demostrar la continuidad imperial de Moscú como un paso natural de la herencia imperial y de la misión religiosa de Bizancio a Moscú *(traslatio imperii)*. Entre los primeros textos la podemos encontrar en el *Slovo izbrano ot sviatij pisasniy* o "Sermón recogido por las Sagradas Escrituras, dirigido a los latinos, y narración de la reunión del octavo concilio latino, y de la deposición de Isidoro el Malvado, y de la instalación de los metropolitanos en la tierra rusa, y, en fin, elogio del piadoso gran príncipe Vasiliy Vasilyevich de toda la Rus"[82], escrito entre 1460 y 1462 como primer texto estrictamente moscovita dedicado a justificar la actitud asumida por el *velikiy kniaz* con respecto a la participación del metropolita en el Concilio de Florencia (1439), que se había realizado con la intención de reintegrar a todos los ortodoxos al seno de la Iglesia Católica. El propio metropolita de Moscú —el griego Isador— firmó el reintegro del *Rus*. Esta decisión fue criticada por su colega Symeon de Suzdal y al regresar a Moscú, el Gran príncipe personalmente rompió el acuerdo y depuso al metropolita, expulsándole de la sede por hereje, convirtiéndose por ello el *zar* en "defensor de la ortodoxia" aun sobre el propio clero. Este hecho agravó la ya tensa relación con los griegos e introdujo una desconfianza y un odio mayor a los católicos, acentuando la idea de que los rusos eran los únicos poseedores de la verdadera fe. En este ambiente los círculos moscovitas elaboraron una importante literatura panegirista que convirtió al *velikiy kniaz* en el "nuevo Constantino" y en el "nuevo San Vladimir", apoyo de la fe ortodoxa de toda

Rusia, la que sostuvo ante la defección de los griegos. Esta posición se acentuó aún más después de la caída del Imperio romano de Constantinopla en manos de los turcos en 1453; hecho que fue interpretado por los rusos como "el castigo divino" ante la herejía de Florencia. A partir de esa época "ser ruso y poseer la creencia verdadera se convirtieron en sinónimos"[83].

La catástrofe de la caída de Constantinopla, comparable sólo con la destrucción de Jerusalén o con el saqueo de Roma, necesitaba una explicación y ésta se encontró en la apostasía del emperador y del patriarca ecuménico. Cuando cayó el Imperio romano en Constantinopla en 1453 el patriarca quedó subordinado al Sultán y Santa Sofía fue convertida en una mezquita. Los moscovitas no dudaron que ello era la clara manifestación de la cólera divina y una muestra de la preferencia de Moscú, y a partir de ese momento comenzó a considerarse la tierra como santa: la "Santa Rusia" *(Sviataia)* y también reluciente o "iluminadora" (*Svetlaia* = la que ilumina). "Ciertos acontecimientos como el fin del yugo tátaro, la subyugación de Novgorod, el comienzo de una ofensiva contra Lituania, dieron pie a la idea de un especial patrocinio de Dios sobre Moscú... Así Rusia adquirió una misión..."[84].

Estas ideas se perfeccionaron en el siglo XVI como se percibe claramente en la correspondencia de Iván IV con el príncipe Kurbskiy, el primero, que hace referencia al "Santo Reino Ruso" *(Sviataia Russkaia Zemlia)*[85], tesis que posteriormente formó parte de una importante concepción de "teología de la historia" en la que la "Santa Rusia" representará la posthistoria. Se trataba de la "manifestación de una concepción mística de la historia. El poder del emperador era el punto del encuentro del ser histórico con la voluntad de Dios" o como bien afirmaba Soloviov "nuestros antepasados del siglo XV tenían clara idea del porvenir que construían: el imperio de todas las Rusias"[86].

A su vez ambos acontecimientos históricos, la realización del Concilio de Florencia en 1439 y su rechazo formal en Moscú y la posterior caída de Constantinopla, en 1453, en manos de los turcos, también favorecieron notablemente la elaboración, imposición y difusión de la teoría de Moscú tercera Roma. Estos hechos fueron conectados entre sí por los rusos y provocaron una profunda impresión en su "espíritu"[87].

El aspecto religioso de la secesión de la Iglesia ortodoxa rusa después del Concilio de Florencia se agravó en 1459 a la muerte del metropolitano Iona —sucesor del depuesto Isidoro *(Isador)*—, pues su continuador Feodosiy sancionó la autocefalía, justificándola mediante el mencionado *Slovo izbrano...*, que convirtió a Moscú en el "trono patriarcal de toda la metrópoli rusa". Con ello terminó el prestigio que los griegos poseían en Moscú[88].

La evolución ideológica de las ideas que venimos desarrollando está directamente relacionada con el papel que desempeñó Iván Sanin-Volotski, nieto de un inmigrante lituano, que había ingresado de joven en el monasterio de Borovsk y que en 1479 fundó —entre Tver y Moscú— el célebre monasterio de *Volok-lamski*, convirtiéndose en Josif de Volokolamsk[89]. Josif, además de su tarea contemplativa, estableció estrechas relaciones con los colaboradores del *velikiy kniaz* de Moscú cumpliendo un destacado papel en el combate de la herejía judaizante (*circa* 1470) que amenazaba la pureza doctrinaria, y de esta manera garantizaba la coincidencia de intereses entre ciertos círculos eclesiásticos y el monarca moscovita.

Esta lucha por la ortodoxia y la influencia doctrinal de Pafnuty el Bíblico le convirtieron en firme defensor de la necesidad del brazo armado del príncipe para sostener la verdadera fe. En su momento, recordó a Iván III su misión de "defensor de la fe" en términos tan contundentes y explícitos como éstos: "Muchos imperios incomparablemente más poderosos han perecido por herejía y apostasía; cuida, pues, todopiadoso de que nosotros no perezcamos como el reino armenio, etíope y romano. Se corrompieron por la incuria de sus emperadores y obispos ortodoxos... Oíd vosotros, zares y príncipes y entended que Dios os ha dado el imperio para que seáis servidores de Dios, para que guardéis su rebaño de los lobos... El sol tiene el oficio de lucir sobre toda criatura, el oficio del *Zar* es cuidar de todos sus súbditos"[90].

Paralelamente parafraseaba al bizantino Agapetos para fundamentar, desde el campo eclesiástico, el poder del monarca, recordando que "si el *Zar* es en su naturaleza humana igual a todos los hombres, por su poder, sin embargo, es igual a Dios ... Tú, Señor, has sido señalado desde las alturas por la diestra de Dios como monarca y señor de toda Rusia, pues Dios os ha elegido para que hagáis sus veces en la tierra y os ha elevado y colocado en su propio trono"[91]. De este modo, Josif colaboró en la elaboración de la teoría de "Moscú como pueblo elegido o tercera Roma" que justificaba el poder monárquico en la misión providencial de defensa y expansión de la fe, identificada —como vimos— con el *Rus* y luego con todas las Rusias.

La oposición a esta tendencia cesarista fue encabezada en su época por Nil Sorski, nacido en la familia boyarda Maikov, quien después de permanecer varios años como monje en el monasterio de Athos fundó una ermita junto al río Sorka, cerca de Kirillo-Bieleozerskiy, al otro lado del Volga. El tema fundamental de los eremitas *(zavolozskie startzi)*, guiados por él, fue la "cuestión de la pobreza" que dos siglos antes había sacudido a la Iglesia Católica, fundamentalmente en el seno de la Orden franciscana. La posición de sus seguidores *(niestiyatieli)* creó en la mentalidad rusa "la ilusión del ideal conseguido"[92]

que tuvo gran influencia sobre el aspecto utópico del pensamiento ruso posterior. Sus ideas fueron condenadas en el concilio de 1503, aunque tuvo muchos seguidores dirigidos por el monje Vasian Kosoi —príncipe Vasiliy Ivanovich Patrikiev Kosoi— y por Máximo el Griego, el *Iluminador* de los rusos. Nil recomendó a Iván IV la lectura de la carta del patriarca Focio al zar búlgaro Boris-Miguel como modelo de príncipe cristiano. Máximo había sido convocado a Moscú en 1515 —como vimos— para rectificar los textos escriturísticos corrompidos a través del tiempo y posteriormente condenado a un lejano monasterio, acusado de haberlos adulterado[93].

Por medio de una fructífera tarea de renovación cultural y religiosa *(renovatio)* los círculos eclesiásticos fortalecieron la Iglesia moscovita hasta convertirla en Iglesia-nacional, fortificando paralelamente el poder del *Zar* y su misión político-religiosa. En esta línea señala Lettenbauer que "Makariy, junto con sus colaboradores literarios, formuló la tesis de Moscú tercera Roma, como una concepción centralista que concibe la Iglesia rusa y la dinastía de los zares de Moscú como legítimos sucesores del imperio de Bizancio, de su Iglesia y dinastía"[94].

Uno de los primeros pasos dados por los medios eclesiásticos para elaborar esta doctrina místico-imperial, consistió en encontrar elementos para emparentar a la Iglesia rusa con los apóstoles buscando sus argumentos en las Escrituras. La Crónica de Néstor menciona a Metodio como obispo de la antigua diócesis de Sirmio —en Iliria y Dalmacia— donde Cirilo y Metodio iniciaron su evangelización de los eslavos, argumentando que ésta fue fundada por el apóstol Andrónikos, uno de los sesenta discípulos de San Pablo, quien había sido el primero en evangelizar a los ilirios[95].

De la mención de Andrónikos a invocar un supuesto viaje del apóstol San Andrés a Escitia —y luego a Kiev— había solamente un paso que fue muy fácil de dar[96]. Esta nueva tesis fue invocada por el propio zar Iván IV al contestar al legado papal Possevino: "¿Qué nos dice acerca de los griegos?... Los griegos no son el Evangelio para nosotros. Nosotros no creemos en los griegos, nosotros creemos en Cristo. Nosotros aceptamos el cristianismo a comienzos de la iglesia cristiana, cuando Andrés, hermano de Pedro, cruzó nuestras tierras en su camino a Roma"[97]. En idéntica dirección se sostuvo que San Vladimir trasladó las reliquias de San Clemente —el cuarto obispo de Roma— muerto en el "mar de *Rus*"[98].

Por similares causas resultaba importante emparentar al nuevo Zar con la *Roma aeterna* y, más concretamente con el emperador César Augusto. Así, Makariy, en la *Stepennaia Kniga*, en un importante párrafo referido a la vida de Santa Olga —la madre de San Vladimir— menciona por primera vez un

parentesco con César Augusto. Después de la distribución del mundo entre los hijos de Noé, el autor prosigue hasta Augusto, quien a la muerte de Julio César recibió las insignias del supremo poder sobre la tierra, enviando sus representantes a las diversas regiones de Europa. Entre ellos, un hermano del propio Augusto, llamado *Prus* fue enviado a la región del Vístula y multitud de otras ciudades en la desembocadura del Niemen, la hoy llamada Prusia *(Prusskaia Zemlia)*[99]. También en el aspecto genealógico —y para fortalecer la herencia bizantina— se sostuvo la tesis que San Vladimir recibió juntamente con la mano de la princesa Ana de Bizancio la corona y las insignias reales enviadas por el *basileus* al joven príncipe del *Rus*[100].

Uno de los círculos eclesiásticos más importantes fue indudablemente el que reuniera a su alrededor el metropolita Gennadiy de Novgorod (1486/1504), que parece haber sido el germen de las realizaciones de Makariy en su paso por Novgorod. Allí encontramos las ideas favorables a las ambiciones ecuménicas de Moscú y también allí fue elaborada la "historia del klobuk blanco de Novgorod" *(Skazanie o novgorodskom bielom klobuke)*[101], en la que se escribe: "Cuando lleguen a tu presencia los embajadores con el *klobuk* recíbelo con honores y, dando una carta con la bendición envía a este santo *klobuk* a la tierra rusa, a la gran Novgorod; y que allí lo lleve sobre la cabeza el arzobispo Vasiliy, en honor de la santa y apostólica iglesia catedral de Santa Sofía... ¡Patriarca Filoteo! Desecha el pensamiento de llevar sobre tu cabeza el blanco *klobuk* ... en la fundación de esta ciudad ya todo fue revelado: 'la vieja Roma decaerá por la gloria y la fe de Cristo, por su soberbia y por su voluntad; en la nueva Roma, es decir en la ciudad de Constantinopla, por la violencia agarena, también perecerá la fe cristiana; en la tercera Roma, es decir, en la tierra rusa, la gracia del Espíritu Santo resplandecerá'. Y sabe, Filoteo, que todos los imperios cristianos llegarán al fin y se fundirán en el solo imperio ruso, en virtud de la ortodoxia... Como en Roma desaparecieron la gracia y la gloria y el honor, así también en la ciudad ahora reinante desaparecerá la gracia del Espíritu Santo en la esclavitud agarena y todo lo que es santo será trasladado por Dios, a su tiempo, a la gran tierra del *Rus*, y el Señor levantará la figura del Zar ruso por encima de muchos pueblos y de los zares dependerán muchos soberanos de otros pueblos ... la dignidad patriarcal, de esta ciudad reinante también será transmitida, a su tiempo, a la tierra rusa, y el país se llamará 'reluciente Rusia', habiendo decidido Dios glorificar de esta manera, con estos dones, a la tierra rusa"[102].

El anteriormente citado Canon *Pascual* "es el primer texto en que Moscú es proclamada ciudad imperial pública y oficialmente. No había más que un paso hasta la fórmula de Moscú, la tercera Roma"[103]. Esta tarea correspondió

a Filofey *(Philopheos)* de Pskov, vinculado al círculo de Gennadiy e *igúmeno* (abad) del monasterio de Elezar en Pskov, convertido hacia mitades del siglo XVI en el centro de la vida cultural y religiosa.

Filofey vivió en un ambiente monástico embebido en las ideas escatológicas, acrecentadas por la violenta ocupación de Pskov por las tropas moscovitas, ocasión en que, gracias a su posición promoscovita, pudo obtener clemencia para los habitantes de la ciudad. La concepción que el Estado de Moscú era uno de los imperios que precederían la llegada del Anticristo pudo formarse en Pskov el año 1510, cuando perdió su libertad. En efecto, una crónica de Pskov de aquel tiempo llegó a considerar a Moscú como el sexto rey del Apokalipsis. Desesperados por la ruina de su ciudad, los habitantes vieron próximo el fin del mundo. El imperio de Moscú les debió parecer una desgracia; Filofey lo concibió como una suerte.

Los estudiosos interesados en hallar los orígenes de su concepción teológicopolítica se inclinan por la utilización de la ya mencionada Crónica del monje Jorge Hamartolos, en la que el último imperio daniélico es llamado romano *(romejskoe)*[104] y caerá en manos del Anticristo.

Filofey se movió entre el grupo de intelectuales que optaron por Moscú, y favorecieron el papel hegemónico que ésta comenzaba a adquirir. A este círculo también pertenecieron Dmitriy Gerasomnov —diplomático moscovita—, el humanista germano Nikolai Bulev (Bülow), Máximo el iluminador y el representante moscovita en el gobierno de Pskov, Mijail Grigorovich Mysiur- Munejin[105].

Las ideas de Filofey, que se encuentran desparramadas en seis cartas que conocemos, han sido calificadas como una "mera compilación". Parece conveniente aclarar que "la importancia que adquirió posteriormente la idea de 'Moscú tercera Roma' y la que desde el punto de vista ideológico le atribuyó la investigación histórica, no corresponden, en modo alguno, al extraordinario 'primitivismo' (tanto por su contenido como por su forma) de los escritos del monje de Pskov, Filofey en que aparecen estas ideas por primera vez"[106] e incluyen tres circulares delineando distintos episodios concretos de su época, fundamentalmente relacionados con la inmoralidad creciente (¿homosexualidad?), y la temática astrológico-herética, como también el tema del "signo de la Cruz" realizado de manera diferente que entre los griegos; las cuatro epístolas fechadas en 1510 y dirigidas a Mijail Mysiur-Munejin, en una de las cuales, referida a "los días buenos y malos" esboza la idea de "Moscú como tercera Roma" y finalmente las cartas dirigidas en 1511 al *velikiy kniaz* Vasiliy III Ivanovich, donde expresa por primera vez esta tesis acentuando, a la vez,

el derecho divino del monarca y del Estado; y por fin, la epístola a Iván IV Vasylevich, en 1533 donde expone la mencionada teoría.

La tercera carta, que es la que más nos interesa, parece una respuesta a un pedido de expedirse sobre las doctrinas heréticas de un tal Nicolás el Latino, basadas en un almanaque astrológico de principios del siglo XVI, que prenunciaba "tiempos apokalípticos" y que fue difundido en el *Rus* por el médico y astrólogo Nicolas Bulev *(Bülow)*, apodado "el Latino", que en el círculo del citado metropolita Gennadiy[107] había trabajado en la confección de las tablas pascuales para el nuevo milenio, basándose en fuentes latinas[108].

En dicha carta —de 1528— dirigida a Munejin, Filofey escribió en el párrafo que nos interesa: "El imperio de Roma no caerá porque el Señor ha escrito el poder de Roma ... En todo el mundo hay solamente un verdadero Zar cristiano, el que gobierna a todo el Rus ... Diremos algunas palabras a propósito del actual imperio ortodoxo de nuestro gloriosísimo y muy poderoso Señor, que es el único Zar cristiano sobre toda la tierra y el guardián del santo trono de los ángeles de Dios, de la Santa Iglesia universal apostólica, que no está ni en Roma ni en Constantinopla, sino en Moscú, la ciudad protegida por Dios, y está dedicada a santísima y gloriosísima Iglesia de la Dormición (Asunción) de la Santísima Madre de Dios, quien única en todo el universo resplandece más brillante que el sol. Y sabed, pues, adoradores de Cristo y de Dios, que todos los imperios cristianos estarán unidos al final y se fundirán en el único imperio de nuestro soberano, es decir el imperio del Rus, como está escrito en los libros proféticos; ya que dos Romas han caído, la tercera está y no habrá jamás una cuarta". Y en carta a Iván IV precisa: "Desearía decir algunas palabras más sobre el imperio ortodoxo existente de nuestro dominador; él es en la tierra el único Zar de los cristianos, el caudillo de la Iglesia Apostólica, que, en lugar de estar en Roma y en Constantinopla, está en la bendita ciudad de Moscú. La Santa Iglesia Apostólica, la de la tercera Roma, la sede tu reino, brilla bajo los cielos mucho más que el sol. Y que tu poder sepa !oh Zar bendito!, que todos los reinos de fe cristiana ortodoxa se han fundido en el tuyo; que tú eres bajo los cielos el único Zar cristiano. Mira, escucha, ¡Oh Zar bendito! esto: la iglesia de la antigua Roma cayó a consecuencia de las supersticiones de la herejía apolinaria. Los nietos de Agar rompieron con su hacha y su maza las puertas de los santuarios de la segunda Roma, Constantinopla. Pero, ahora, la Santa Iglesia universal y apostólica es la tercera y nueva Roma de tu imperio. Brilla más que el sol, por encima de todo aquello que está bajo el cielo, para llevar a todos los lugares habitados de la tierra la verdadera fe de Cristo. Y advierte, ¡Oh Príncipe lleno de temor de Dios! cómo todos los imperios cristianos se reunieron en el tuyo, vé

como dos Romas cayeron ya, pero la tercera permanece en pie, y no habrá cuarta ... La mujer huyó a la nueva Roma, que es la ciudad de Constantinopla, pero tampoco allí encontró descanso alguno, pues en el octavo concilio se habían unido a los latinos; la Iglesia de Constantinopla fue destruida. Pero la mujer huyó a la tercera Roma, que es la nueva y grande Rusia"[109].

Cabe observar que entendida en su contexto de respuesta a las tesis apokalípticas de Bülow la carta de Filofey debe entenderse como una versión "rusificada" de la *traslatio imperii*, en la que resurge nuevamente *(renovatio)* el imperio predestinado que detiene o al menos prorroga la proximidad del "fin de los tiempos" propugnada por el escritor occidental.

Pero la teoría de "Moscú tercera Roma" debe entenderse en un contexto ideológico más amplio en el que Filofey defiende la persistencia material de Roma ("los muros y los edificios no fueron avasallados") pero afirma la herencia espiritual universalista a Constantinopla y luego a Moscú.

Respecto de las leyendas vinculadas a la *traslatio imperii* elaboradas en los círculos de Gennadiy o de su continuador Makariy debemos hacer referencia también a la "leyenda de Babilonia" en la que se narra cómo el *basileus* León envió a Babilonia tres hombres cristianos —un griego, un georgiano y un ruso— a "buscar un signo" de tres niños santos —Ananías, Azarías y Misael—. Los tres enviados al llegar encontraron la ciudad rodeada por una gran serpiente y multitud de pequeños reptiles, pero igualmente lograron entrar y guiados por voces misteriosas llegaron hasta el palacio real donde hallaron las coronas de Nabucodonosor y su esposa, con un documento manuscrito y una caja que contenía la púrpura imperial junto con multitud de piedras preciosas. Cuando regresaron, el patriarca, después de leer el documento impuso la corona al *basileus* y a la *basilisa* moscovitas[110].

Más conocida y de mayor trascendencia fue la leyenda de la corona de Monomaj. Se refiere a la *shapka* que el *basileus* Constantino Monómaco (1042-54) habría mandado al *velikiy kniaz* Vladimir Vsevolodovich y expone que el emperador: "se quitó de su cabeza la corona imperial, y la deposita en una bandeja de oro; y ordena que le lleven un cestillo de piedra cornalina con el que se había adornado Augusto emperador romano, y le envía también el collar, es decir, las sagradas insignias.... Y al entregárselas el mensajero imperial —metropolita Neófito— le proclamó 'zar coronado por Dios... Acepta de nosotros amado hijo de Dios y ortodoxo príncipe, estos preciosos dones, que son desde el inicio de los siglos el destino de tu estirpe imperial y generación por la gloria y el honor de la coronación de tu libre y autocrática majestad imperial' y agrega que 'el nuevo coronado asume el nombre del soberano

bizantino que le rinde homenaje'... y 'desde entonces hasta hoy con aquella corona imperial fueron coronados los grandes príncipes vladimirianos' ... para que vivan en paz 'bajo la autoridad conjuntas de nuestro imperio y de tu poderosa autocracia' "[111].

Esta leyenda fue utilizada por Iván IV, introduciéndola en el ceremonial de su coronación y en la correspondencia de sus relaciones diplomáticas con el exterior. La leyenda, además, también recibió sanción oficial juntamente con toda la ceremonia, al ser incluida por Makariy en la *Stepennaia Kniga* y en la *Zarstvennaia Kniga*, y finalmente fue textualmente representada en los frescos de las puertas del trono del zar en la catedral de la Dormición *(Uspenskiy)* en Moscú, decorándose también las paredes del palacio de oro en el Kremlin, en 1551. La *Stepennaia Kniga* explicaba que Vladimir al morir la había confiado en depósito a su sexto hijo Iuri para que él y sus descendientes lo conservaran hasta la aparición de un príncipe capaz de prevalecer en las tierras del *Rus*[112].

Contemporáneamente con la literatura destinada al engrandecimiento de Moscú se redactaron escritos similares para otras ciudades. Por ejemplo las alabanzas que entre 1447 y 1453 dedica un clérigo de Tver a su ciudad denominándola "célebre imperio", "reino prometido" y a su príncipe "el más noble del *Rus*, comparable como *Gosudar* y *Autokrator* con el *basileus* y con Constantinopla 'la nueva Jerusalén'". Señala Lettenbauer que la teoría de Tver como nueva Bizancio influyó políticamente en Moscú porque el metropolitano residió allí desde 1328[113]. Entre 1511 y 1521 el ya mencionado prior Spiridón de Tver —luego monje Savva del monasterio de Ferapont en el Volodga— elaboró, presumiblemente en respuesta al escrito poco anterior del monje Filofey[114], una carta *(Poslanie)* que incluía una genealogía histórica para la Casa de Moscú, en la que hace descender a los Ruríkidas de Prus, hermano de Octaviano Augusto[115]. "La leyenda está dividida en dos troncos que conducen hacia una única conclusión: la continuidad de la potestad imperial, desciende directamente de Dios, a partir de Noé, primero Soberano Patriarca de la Tierra surgida del Diluvio, después a Augusto, primero Emperador del Orbe cristiano, a Rurik, cabeza de la dinastía de Príncipes de Moscú y Vladimir, y a sus descendientes, regidores ortodoxos de la ecúmene decapitada por la ocupación turca de Constantinopla. La genealogía que surge de la "Carta" de Spiridon-Savva indica una sucesión de autoridad y contiene, en consecuencia, numerosos elementos bíblicos legendarios, históricos y simplemente fantásticos en una amalgama extremadamente compuesta"[116].

Es también Spiridon-Savva quien refiere que "en tiempos en que reinaba en Zargrad el ortodoxo zar Constantino Monómaco, no había paz en el Imperio y el emperador resolvió enviar una embajada al príncipe de Kiev, Vladi-

mir Vsevolodovic, para donarle, por medio del metropolita de Efeso, Neófitas, acompañado de dos obispos, del estratega de Antioquía, del augustal de Alejandría y del hegemón de Jerusalén, una cruz de madera, hecha del mismo leño de la Cruz de Cristo, la corona que portaba sobre la cabeza, una copa de sardónico perteneciente al emperador Augusto, una cadena de oro y muchos otros regalos. En el mensaje que acompañaba los regalos, Constantino pedía 'al ortodoxo príncipe, amado de Dios' aceptar los dones honorables que le pertenecían por nacimiento y permitir que el metropolita le pusiera sobre la cabeza la corona perteneciente a su libre y autocrática majestad, para que hubiese paz en la libre y autocrática Gran Rusia. Con la misma corona enviada por el zar griego Constantino Monómaco, prosigue Spiridon Savva, se coronaba, desde aquel tiempo, al Príncipe de Vladimir"[117]. Cabe destacar el importante papel que le cabe a Vladimir Monómaco como "amalgama" entre la segunda y tercera Roma o como "garante" de la *traslatio imperii* en favor de Moscú[118].

La transformación de la idea privada de Filofey en un principio de la política moscovita se debió, en gran medida, a la labor cumplida por el metropolita Makariy de Moscú (1542/63), en coincidencia con el despertar ruso no casual del interés por la historia romana. Este, en la ya citada línea de Josif de Volokolamsk fue el mayor intérprete y propagador de estas ideas místico-políticas. Hemos visto algunos datos de la influencia que éste —anteriormente metropolita de Novgorod y sucesor de Gennadiy— tuvo en la infancia y en los primeros tiempos del gobierno de Iván IV, especialmente el papel que le cupo en su coronación y casamiento. Debemos destacar que Makariy continuó e impulsó en su sede de Novgorod el renacimiento cultural iniciado por Gennadiy, rodeándose de un importante grupo de colaboradores, con el objetivo de recopilar escritos hagiográficos, genealógicos e históricos que proporcionasen a los rusos el conocimiento enciclopédico "eclesiástico" que necesitaban. En diez años de trabajo, en 1541, habían conseguido más de 13.500 páginas grandes que incluían 1.300 vidas de santos y escrituras sagradas de todas clases[119]. Esta recopilación se adaptaba a las nuevas ideas destinadas a prestigiar la dinastía reinante en Moscú y al nuevo patriotismo imperialista de raíz romana que reinaba en el *Rus*. Una obra similar había sido emprendida a mediados del siglo XV por el "enredador" (recopilador o hilvanador de crónicas) servio Pachomij Logofet, dando lugar al *Cronógrafo*, de modelo bizantino, que se conoce como *Russkiy Chronograf*; obra compuesta presumiblemente entre 1516/22 y que cumple un papel fundamental en el tema que nos interesa al insertar la historia del *Rus* en el contexto del mundo eslavo, como continuación de la bizantina (sucesora de la Roma antigua) en su inte-

gración con la historia universal o salvífica según el modelo daniélico de los historiadores bizantinos como Manases (siglo XII) y Hamartolos.

Tenemos datos precisos sobre la participación de Makariy y su grupo en los sínodos eclesiásticos de 1547 y 1548 destinados a ordenar mediante nuevas normas el gobierno de la Iglesia, confirmadas por el sínodo de 1581 que concluyó con la redacción y publicación de un código de cien capítulos: el *Stoglav*.

Entre las obras debidas a este círculo intelectual, que incorporan y "canonizan" estas ideas, podemos mencionar la *Velikie Mineiya-Chetya*, copia del *Menaeon* bizantino del siglo IX consistente en una colección de vidas de santos ordenados para la lectura diaria; la *Zarstvennaia Kniga* o historia universal, en varios volúmenes, adornada con miles de hermosas miniaturas; la codificación de varias crónicas históricas como la de Nikón y la *Stepennaia Kniga* o libro de los grados, una verdadera historia genealógica que incorporaba la concepción centralista promoscovita, afirmando como ejemplo, con referencia al *Zar*: "Señor, Dios te ha elegido para ocupar su lugar en la tierra y te ha elevado al trono confiándote la buena guarda y la vida entera de la Gran Ortodoxia". En estas obras, recopiladas y reelaboradas, aparecen transcriptas la mayoría de las leyendas que, de un modo u otro, influyeron en la elaboración de la teoría de Moscú como la tercera Roma y fundamentaron la centralización del poder zarista bajo Iván IV.

Ya en 1512 el cronista Néstor había anticipado en su resumen de la Historia universal: "La ciudad de Constantino ha caído, pero nuestra tierra rusa crece y es joven y exaltada gracias a la ayuda de la Madre de Dios, y de los santos ... Así sea ¡oh Cristo! hasta el fin de los tiempos"[120]. También en los cuentos populares *(bylini)* aparece la idea. Por ejemplo, en el canto por la detención del kan crimeo en el Oka en 1571 se expresa: "Tú, pero tú, Zar de Crimea, todavía hay en Moscú setenta Apóstoles, todavía esta en Moscú el Zar legítimo"[121] u otra que decía: "Yo traje las prerrogativas reales de Tzargrad. Me vestí con la púrpura imperial. Tomé la maza del imperio en la mano. Conduciré a los traidores fuera de Moscú"[122]. Similares concepciones reaparecen a mitades del siglo XVII en la *Narración sobre los orígenes moscovitas* (*Povesti o nacale Moskviy)* y en los *Relatos sobre los príncipes de Vladimir (Skazanie o kniaziy Vladimierskiy)*, que incorpora en la línea de continuidad político- imperial la genealogía legendaria desde Augusto[123].

Es curioso comprobar que esta teoría adquirió características universales —y milenaristas[124]— que "nosotros no podemos afirmar que Filofey de Pskov leyó a Joaquín del Fiore, pero no nos cabe duda que oyó hablar de él y sus ideas; los conceptos joaquinistas estaban en el aire y la Iglesia de la terce-

ra Roma repite esta fantasía", a la vez que un acentuado rasgo nacionalista y particularista específicamente ruso.

A su vez durante el reinado del zar Fiodor se concretó la autocefalía de la Iglesia rusa. Este, en 1586 discutió la cuestión con el patriarca de Antioquía, argumentando la caída de las antiguas sedes por sucesivas herejías condenadas, quedando únicamente en el *Rus* la verdadera ortodoxia. Estas mismas ideas fueron repetidas en 1588 cuando visitó Moscú el patriarca de Constantinopla Jeremías con intención de buscar apoyo y limosnas para Tierra Santa y sus iglesias. Hostigado por los boyardos, instigados a su vez por Boris Godunov, el patriarca finalmente aceptó convertir a la sede metropolitana moscovita en patriarcado, confirmando la designación en el cargo del metropolita Iov, amigo personal de Godunov. En mayo de 1589 considerado que el Imperio del Zar "es hoy en el mundo el único grande e insigne emperador ortodoxo..." por lo que "sería injusto no adherir a su demanda"[125]. Jeremías accedió a lo solicitado mediante un documento cuyo texto en la parte más significativa establecía: "Porque la antigua Roma se derrumbó a causa de la herejía de Apolinario, y porque la segunda Roma, que es Constantinopla, está ahora en posesión de los hijos de Agar (se refiere a los turcos), tu gran reino, ¡oh piadoso Zar! es la tercera Roma. Ella sobrepasa en devoción a las otras dos y todos los reinos cristianos están ahora unidos en sus dominios. Tu eres el único soberano cristiano del mundo, el amo de todos los fieles cristianos"[126]. Tal es la parte más significativa de la carta fundacional del patriarcado de Moscú *(Ulozhennaia Gramota)*, firmada en el año 1589, por el patriarca Jeremías de Constantinopla, y es la primera vez que en un documento oficial aparece Moscú como la tercera Roma, heredera del prestigio y destino mesiánico de la Ciudad Eterna, a su vez ubicaba la nueva sede patriarcal en el quinto lugar honorífico, tras Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Esta última decisión motivó las protestas del zar Fiodor que exigió el segundo lugar, alegando que "era conveniente por honor de nuestra santa y pura religión griega, elevar al grado patriarcal al trono del gran traumaturgo Pedro, Alejo y Jonás, en la ciudad reinante de Moscú"[127].

El metropolita Daniyl, discípulo de Josif de Volokolamsk, había añadido que el Zar moscovita encarnaba la imagen del estado cristiano. Estas ideas influyeron un siglo más tarde sobre el arcipreste Avvakum y los Viejos Creyentes *(storovieriy)*[128].

El filósofo ruso Berdiaeff señala la importancia fundamental que en la conformación del Imperio ruso — de Rusia, en general— tuvieron estas ideas integrantes del mito de Roma al expresar que "la definición de Moscú, tercera Roma, va a ser la base ideológica de la formación del reino de los Za-

res: la autocracia de Moscú va a constituirse bajo el símbolo de la idea mesiánica"[129].

El barón alemán Zigmund von Heberstein, que recorrió Moscú a principios del siglo XVI, describió la autocracia imperial moscovita afirmando que "con respecto al poder que el Zar ejercita sobre sus súbditos, él fácilmente aventaja a los gobernantes del mundo entero. Hace uso de su autoridad en los asuntos espirituales así como en los temporales; libremente y por su sola voluntad decide sobre las vidas y haciendas de todos; de sus consejeros ninguno ostenta tanta autoridad que ose resistirse o discrepar en forma alguna. Ellos dicen públicamente que la voluntad del príncipe es la voluntad de Dios"[130].

Este poder imperial —en relación con los regímenes del resto de Europa— se caracterizó porque el poder del *Zar* no estaba limitado por una aristocracia poderosa —sus restos fueron destruidos por Iván IV con la *opritchina*—, una Iglesia independiente, los fueros de ciudades autónomas, la audaz confianza en sí misma de una clase campesina libre, ni por un venerado y antiguo sistema de jurisprudencia. Los boyardos o nobles debían —después de la expulsión de los mongoles— su patrimonio al *velikiy kniaz*, quien les otorgaba el territorio ganado a los mongoles. Por otra parte, la conquista les ofrecía nuevas posibilidades de ascenso social y económico, posibles tierras y títulos y también una oportunidad de mostrar su valor; pero fundamentalmente descansaba sobre una idea mítica, la misión de pueblo elegido, inculcada por monjes y *zares* en el "espíritu ruso".

Como vimos fueron los círculos eclesiásticos los que elaboraron en Moscú una concepción político -ideológica de base romana que mientras favorecía la autocracia y centralización del poder del Zar retomaba, con criterio de cruzada y en el contexto del "plan salvífico", la idea de dominio universal, favoreciendo el proceso expansionista que los monarcas moscovitas llevaron a cabo una vez consolidado el poder. Estas mismas ideas de cruzada fortalecieron el sentido imperialista en este contexto mesiánico.

Algunos historiadores sostienen que esta autocracia se vio favorecida por la permanente lucha contra el enemigo invasor[131], que convirtió a Moscú en un verdadero "campamento militar", preparando en la mente del hombre común la idea de una resignación *(terpenie)* que se eternizó en el "alma rusa" haciendo tolerante el poder monárquico del Zar "porque lo consideraron un mal menor que el destino alternativo de ser conquistados por agresivos vecinos"[132].

La Iglesia de Moscú todavía cumplió un importante papel durante la *Smutna*, cuando la oposición a la designación de un *Zar* polaco si éste no se con-

vertía anteriormente a la religión ortodoxa, motivó la reacción de los polacos ante la exigencia de los boyardos y la singular respuesta del príncipe Golitzin: "Desde sus principios, en el Estado del *Rus*, se estableció la costumbre de que, al tratarse los asuntos importantes, el monarca consulte con el patriarca, los arzobispos y obispos, sin cuyo consejo nada se resuelve. Nuestros monarcas dispensan a los patriarcas una alta consideración honorífica y su asiento está junto al Zar. Ahora que nos falta nuestro Señor, el patriarca es una autoridad para nosotros"[133]. También ayudó a una feliz conclusión de la anarquía con la designación por el *Zemskiy Sobor* del zar Mijail Romanov, hijo del patriarca Filaret, en 1613, pero fue esta dinastía la que condujo al fracaso de la concepción eclesiástica a partir del siglo XVII, cuando hizo crisis en el enfrentamiento del *Zar* con el Patriarca y la disolución del Patriarcado y su reemplazo —en el contexto de la política absolutista de Pedro el Grande— por el Procurador Imperial del Santo Sínodo. Este hecho y la tesis del patriarca Nikon condujeron a la secesión dentro de la Iglesia rusa y a la creencia entre los "Viejos Creyentes" *(starovieriy)* surgidos del mismo que el *Zar* se había convertido en el Anticristo. Con las influencias europeas, fundamentalmente protestantes "el concepto del pueblo eslavo-cristiano, unido por la misma fe y por la misma lengua litúrgica no podía conservar íntegramente su propia validez en un gran Estado ya multinacional. El prestigio del Patriarca no podía dar tanta unidad al Imperio en las extremas tierras siberianas sino más bien la potencia militar y la eficiencia administrativa del Estado, regido por el Zar y sostenido por la nobleza agraria"[134].

Aun "en el siglo XIX, especialmente a partir de los años treinta en adelante, los grandes interrogantes se basan en las raíces de la teoría político religiosa de Moscú tercera Roma, que se continúa afianzando en la conciencia y constituye parte integrante de la ideología oficial. A principios de siglo la misma lucha de la santa Rusia contra Napoleón fue presentada por el Santo Sínodo dirigente, en su manifiesto de 1806, con acentos que recuerdan los originarios medievales de la teoría de Moscú tercera Roma: Napoleón 'desenfrenado enemigo de la paz' es presentado a los ojos de los creyentes rusos como el falso Mesías colocado sobre el trono de Francia, respecto al cual Rusia, fiel a la verdadera fe y regida por Alejandro I, emperador bendecido por Dios, resultaba la única garantía de salvación"[135].

Los tres principios de política cultural fijados por el ministro Ugarov: ortodoxia *(pravoslavie)*, autocracia *(samoderzavie)* y nacionalismo *(narodnost)* que marcaron la política paneslava rusa del siglo pasado se basan fundamentalmente —o son la "traducción moderna"— de la teoría de Moscú tercera Roma[136].

En 1849 Tyuchev percibió como apokalíptica la lucha entre Europa y Rusia y escribió estas elocuentes frases: "El Occidente se está muriendo, todo se desmorona, todo se hunde en la conflagración general, la Europa de Carlomagno, así como la Europa de los Tratados de 1815, el Papado de Roma, y todos los tronos de Occidente, el catolicismo y el protestantismo, perdida la fe desde hace tiempo y la razón reducida al absurdo. Sobre este naufragio, aparece, como nueva Arca de Alianza, el Imperio ruso, más vasto que nunca". Y remarca el proyecto paneslavista aclarando que después de reordenar la Europa oriental Rusia "habrá de reedificar el verdadero Imperio de Oriente, cuya primera realización —la de Bizancio— fue solamente una débil e imperfecta sombra"[137].

Este edificio político-religioso construido sobre estas bases, sintetizadas de algún modo en la teoría de "Moscú la tercera Roma" cambió dos veces de fachada —primero por Pedro el Grande, y luego por Lenin— pero la esencia de la estructura ha quedado inalterada, y la Unión Soviética, como el Gran Ducado de Moscú en el siglo XIV, reproduce, según Toynbee, "los rasgos más salientes del Imperio romano del oriente medieval"[138].

Estas reminiscencias modernas del mito de Roma, también pueden encontrarse en la antigua *pars occidentalis* del *Imperium romanorum*; rastrearlas será el tema del próximo capítulo.

NOTAS

1 Interesantes y sugestivas interpretaciones sobre la continuidad de esta tesis pueden hallarse en: Palacio, J. M., *La ciudad de los Césares. Un estudio de teopolítica*, Bs. As., EUDEBA, 1972.

2 Nos permitimos calificar de "bizantina" esta disquisición entre la influencia bizantina y la turánica en el *Rus*, ya que ambas se habían entremezclado a través del mundo persa. Resulta clarificador señalar que la influencia mongol se aprecia en el campo de lo fáctico y no en el de las ideas.

3 Cit. Dvornik, F., *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia*, Cambridge-Mass, Harvard Univ. Press, *Dumbarton Oaks Papers*, nos. 9/10, 1956, pág. 109. Cfr. Sevcenko, J. N., *A Byzantine Source of Muscovite Ideology*, Cambridge-Mass, *Harvard Slavic Studies*, 1954, pág. 141/179.

4 Para la cristianización de los eslavos véase: Dvornik, F., *Gli slavi. Storia e civiltá dalle origini dei secolo XIII*, Padova, Liviana, 1974. Sobre los santos Cirilo y Metodio: Soulis,

G., *The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs*, Harvard Univ. Press, *Dumbarton Oaks Papers*, nº 17, 1965 y Anastos, N., *Political Theory in the Lives of the Saints Constantine and Methodius*, Cambridge, *Harvard Slavis Studies*, II, 1954.

5 Cfr. Tamkova - Zaimova, V., *Les "romains" dans la culture slave: la litteratura búlgare medievale*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 459.

6 Para el período de Tirnovo véase Runciman, S., *A history of the First Bulgarian Empire*, London, 1930 y Dölger, F., "Bulgarisches Zartum und byzantinisches Kaisertum", en *Byzanz und die europäische Staatswelt*, pág. 153.

7 Cit. Wolff, R. L., *The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Maling of an Autocrat*, en *Myth and Mythmaking*, N. York, Murray, 1950 o *Daedalus*, 1959, pág. 300.

8 Cfr. Tapkova - Zaimova,V., *Les idées de Rome et de la Seconde Rome chez les bulgares*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 395.

9 El intento de construir un imperio eslavo —no ruso— fue retomada en el siglo XIV por los serbios encabezados por Stefan Dushán,"el Fuerte", quien en 1349 agregóse el título de "*zar* de todos los países serbios, búlgaros y griegos". Para los serbios véase Jirecek, K., *La civilizacion serbe au Moyen Age*, París, 1920.

10 Cfr. Tapkova - Zaimova, V. - Miltenova, A. - Kiskinova, M., *Reflexions sur l'identification théorique des termes "Romanus" et "Romaeus" et le probleme des Empires dans la litterature dite apocryphe*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986.

11 Una de las crónicas moldavas en eslavón del siglo XVI sostiene el origen romano de los rumanos y esta tesis fue defendida apasionadamente por Eneas Silvio Piccolomini en la primera mitad del siglo XV. Todavía en el siglo XVII el cronista moldavo Miron Costin afirmaba: "*romani, adeca rimleani*", o sea "rumanos, es decir romanos", identificándolos. Cit. Nastase, D., *Roumains, romains et grecs romains*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, pág. 391 y ss.

12 Veremos que esta tendencia ya citada de buscar antecesores ilustres (mito fundacional) llevó a que casi contemporáneamente los rusos sostuvieran la descendencia prusiana de Prus, los lituanos de Palemón —un pariente de Nerón— y los rumanos (valacos) de los hermanos Roman y Vlachata. Cfr. Cazacu, M., *L'idée de Rome chez les russes. L'aspect philologique (XI-XVI siècles)*, en *Da Roma alla terza Roma*, 1984, pág. 512.

13 En *Iván el Terrible*, Bs. As., Cronos, 1946, pág. 134.

14 Cfr. con las agresivas actitudes de los zares búlgaro o serbio. Véase Vasiliev, A., *¿Was Old Russia a Vassal State of Byzantium?*, en *Speculum*, VII, 1932, pág. 350 y ss.; Cross, S. H., *Medieval Russian Contacts with the West*, en *Speculum*, X, 1935, pág. 139 y ss. y también Obolensky, B., *The Byzantine Commonwealth Eastern Europe (500-1453)*, London, 1974, esp. pág. 262..

15 Cit. Herrera Cajas, H., *Bizancio y la formación de Rusia. Los tratados bizantino-rusos del siglo X*, en *Bizantion Nea Hellas*, Sgo. de Chile, Universidad de Chile, 1982, pág. 47, nota 79.

16 Cfr. *The Russian primary Chronicle. Cambridge-Mass*, Harvard Univ. Press, 1930, edic. S. H. Cross, pág. 129.

17 Picchio, R., *La literatura rusa antigua*, Bs. As., Losada, 1972, pág. 110.

18 Cit. Dvornik, F., *Byzantine...*, op. cit., pág. 103.

19 Utechin, S. V., *Historia del pensamiento político ruso*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pág. 32.

20 Dvornik, F., *Byzantine...*, op. cit., pág. 110.

21 Cit. Zenkovski, B., *Historia de la filosofía rusa*, Bs. As., EUDEBA, 1967, págs. 32/33.

22 Cabe aclarar que Dvornik estima que estas obras no fueron traducidas al ruso hasta 1650 en la *Kormacaia Kniga*, revisada por el patriarca Nikon en 1653.

23 Cit. Dvornik, F., *Byzantine...*, op. cit., pág. 90.

24 Sumnner, B., *Historia de Rusia*, México, F.C.E., 1944, pág. 80.

25 Cfr. Knezevic, A., *Rusia y Europa*, en *Studia Croatica*, III, 1962, abril-septiembre 1962, pág. 204.

26 Cfr. Obolensky, Dimitri, *Russia's Heritage*, en *Readings in Russian Civilization*, compilación y edición por Thomas Riha, Chicago Univ. Press, 1964, t. I, pág. 206.

27 Esta idea perduró en la literatura ucraniana hasta el siglo XVII y aun Teofán Prokopovich, antes de convertirse en el ideólogo del imperialismo de Pedro el Grande, sostuvo estas ideas. Cfr. Serech, I., *On Teofan Prokopovich as Writer and Preacher in his Kiev Period*, Cambridge-Mass, *Harvard Slavic Studies*, II, 1954, pág. 211 y ss.

28 Cfr. Vasiliev, A., *Medieval Ideas of the end of the worlds: West and East*, en *Byzantion*, XVI, 2, pág. 462/502. Recuérdese que en la literatura antigua el número siete es signo de totalidad y su llegada estaba directamente ligada a la espera del fin de los tiempos acentuándose por la mentalidad apokaliptica. Véase: Varley, D., *Siete. El número de la Creación*, Bs. As., Lidium, 1979. Obsérvese además la influencia del romano Hipólito (+236) quien había escrito los *Comentarios a Daniel* en los que, como vimos, —con una exegésis poco rigurosa— identificaba los cuatro sucesivos estadios universales con los imperios de Babilonia (Nabucodonosor), Aqueménide, de Alejandro y Roma considerando que en el cuarto reino se cumplirían todos los acontecimientos fundamentales como la Venida del Mesías.

29 Cit. Haney, J. A. V., *Moscow, Sccond Constantinople, ¿Third Rome or Second Kiev?*, en *Canadian Slavic Studies*, III, 2, 1968, pág. 354.

30 Tapkova - Zaimova, V. - Miltenova, A. - Kiskinova, M., *op. cit.*, pág. 511.

31 Rosenblum, J., *Les trois Romes*, en *Bulletin Budé*, 1971, 3, pág. 390.

32 Cfr. Stremoukhoff, D., *Moscow, the third Rome: sources of the doctrine*, en *Speculum*, XXVIII, 1953, págs. 911/12.

33 El título de *Zar* ya aparece usado por Iaroslav el Sabio (1019/54) en un sentido imperial en carta al monasterio de las cuevas de Kiev. Cit. Kortschmaryk, F. B., *Christianization of the European East and Mesianic Aspiration of Moscow as the "Third Rome"*, Toronto - N. York, *The Sevcenko Scientific Society*, nº 10, 1971, pág. 22. En el siglo XIV el monje Akindin escribía a Mijail de Tver diciéndole: "tú eres Zar en tu país". Cit. Stremoukhoff, D., *op. cit*, XXVIII, pág. 88, nota 25.

34 Cabe señalar que pese al análisis de Cherniavsky, *Kan or Basileus. An Aspect of Russian Medieval Political Theory*, en *Journal of the History of Ideas*, XX, octubre-diciembre 1959, pág. 462 y ss., donde sostiene con fundados argumentos que el título de *Zar* era considerado sinónimo del *khan* de los tátaros mucho antes de que los rusos lo identificaran con el César romano, en nuestra opinión ello no reviste la suficiente fuerza como para desplazar la herencia bizantino-universal del término según surge de los elementos incluso etimológicos, de la palabra *Zar* (*czar*, César).

35 Weidle, W., *Rusia ausente y presente*, Bs. As., Emecé, 1950, pág. 44. Cfr. asimismo Dvornik, F., *Les slaves, Byzance et Rome au IX siècle*, Paris, Inst. des Etudes Slaves, 1926.

36 Gonzague de Reynold, *El mundo ruso*, Bs. As., Emecé, 1951, págs. 52 y 96.

37 Que significa "el del monedero" y le fue puesto por su papel de recaudador del *khan*.

38 Cit. Vernadsky, G., *The Mongols and Russia*, New Haven, Yale Univ. Press, 1953, pág. 206.

39 Cit. Lettenbauer, W., *Moscú la tercera Roma*, Madrid, Taurus, 1963, págs. 37/38.

40 Cfr. Miklosich y Muller, *Acta Graeca*, t. I y II., cit. Soloviov, A., *Holy Russia. The History of Religious Social Idea*, Géneve, Mouton-Gravenhague, 1959, pág. 15. La discusión terminológica entre Rusia y *Rus* que caracteriza a historiadores rusos y ucranianos es ajena al interés de este trabajo.

41 Cit. Utechin, S. V., *op. cit.*, pág. 50.

42 *Samoderyetz* (autócrata) de *sam* = solo y *deryat* = tener. Por ello en correcto castellano debería traducirse como "autodetentador". Algunos autores han preferido "autosustentador" y no autócrata, referido al que sustenta la autoridad por sí mismo.

43 Cit. Schaeder, H., *Moscow das dritte Rome. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Darmstadt-Hamburg, De Gruyter, 1929, pág. 43.

44 Kohn, H., *El siglo XX*, México, Reverté, 1960, pág. 107. Para estos hechos véase nuestro *El Imperialismo ruso*, Universidad de La Plata, 1977 (inédita), esp. págs. 49/88.

45 Cabe hacer notar que el título de *velikiy kniaz* habría sido traducido en el Imperio "romano-germano" por *fuerst* o *herzog* y en ese caso era identificable con cualquier príncipe del *Reich* (imperio) inferior al emperador *(kaiser).*

46 En *P.D.S. (Pamjatniki diplomatisceskich sonesinij drevnei Rossiji a derza vami innostrannymi)*, S. Petersburg, 1851, t. I, p. 17/18. Cit. Olsr, G., *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della Sovranitá dello Stato Russo*, en *Orientalia Christiana*, XII, 1946, p. 332 y 333.

47 En *P.D.S.*, t. I, pág. 11.

48 En *Kniga polskago dvora*, nº 13, folio 185/7, en *Savva. Moskovskiye cari*, págs. 222/23.

49 En *P.D.S.*, t. I, pág. 10/2. Cit. Olsr, G., *op. cit.*, págs. 331/32.

50 Cfr. *P.D.S.*, t. I, pág. 37.

51 Es de interés destacar que Dmitriy no fue coronado como *Zar* y además no llegó a reinar realmente nunca, ya que murió, presumiblemente asesinado, en 1502.

52 Cfr. Fennell, J. L., *Iván the Great. Expansion of the Muscovite State*, London, 1961, esp. pág. 337.

53 En *Sobranije imperatorkogo Russkogo Istoticheskago Obschestva*, St. Petersburg, 1857 *(S.G.G.D.)*, t. V, pág. 62/64. Cit. Olsr, G., *op. cit.*, págs. 340/41.

54 Cfr. *P.D.S.*, t. I, págs. 315/16/20/22, 257/59, 371/90/93. Pero este mismo título no fue empleado en las relaciones con Polonia. Cfr. *Sobranije Gossudarstvennyj Gramot i Dogovorov, (S.I.R.I.O.)*, Moskva, 1813, págs. 500/07/55, ni con Crimea ni con el Sultán, *S.I.R.I.O.*, t. XCV, págs. 85, 106, 335 y 426 ni con los *nogais*, *S.I.R.I.O.*, t. XCV, págs. 1/3/6/9 y 10.

55 *S.I.R.I O.*, t. LIII, págs. 85/86.

56 Cfr. *S.I.R.I.O.*, t. LIII, págs. 89/91/92. Cit. Olsr, G., *op. cit.*, págs. 339/40.

57 "El Temido" y no "el Terrible" como suele traducirse.

58 Cit. Soloviov, S., *Russische Geschichte*, Moskva, 1857/1863, pág. 432.

59 Cit. Schiemann, C., *Rusia, Polonia y Livonia hasta el siglo XVII*, en Oncken, G., *Historia universal*, Barcelona, Montaner y Simón, 1919, t. XXI, pág. 192.

60 Cfr. Zenkovski, B., *op. cit.*, t. I, pág. 36.

61 En *D.R.V.*, *Drevnajaja Rossikaja Vivliofika*, Moskva, 1788/1791, t. VII, pág. 13.

62 Cit. Olsr, G., *op. cit.*, pág. 352. Tenemos dos versiones de la ceremonia de la coronación de Iván IV; una breve —muy similar a la de Dmitriy— en *Polnoe Sobranije Russkij Letopisei*, St. Petersburg, 1856/91 *(P.S.R.L.)*, t. XIII. pág. 150/1 y t. XX, pág. 468/9 y otra más completa en *D.R.V.*, Moskva, 1788/1911.

63 La denominación *czar* (*zar*, César) era el título que utilizaban los co-regentes bizantinos y también los *khanes* tátaros. Véase Hellman, M. y otros, *Rusia. Historia universal*, Madrid-México-Bs. As., Siglo XXI, 1975, pág.117. Cfr. Huttenbach, *The origins of Russian Imperialism*, en Hunczak, T., *Russian Imperialism from Ivan the Great to the Revolution*, N. Jersey, Rutgers Univ. Press, 1974, esp. pág. 33/34, quien sostiene que así Iván legitimó su avance sobre Kazán y las tierras más allá del Volga, donde ya era llamado por los tátaros como *belyi zar* (zar blanco) adoptando, una vez ocupadas las tierras, el título que empleaban los *khanes*. En cambio Barsov afirma que la petición obedecía a las murmuraciones negativas de algunos jerarcas orientales contra el ilegítimo uso del nuevo título; M. Kapterev, *Charakter otnosenik Rossiji kpravoslavonomu vostoku*, 1914, pág. 27, estima que Iván aspiraba a su reconocimiento como emperador universal de todos los cristianos ortodoxos y por ello acudió al patriarca de éstos. E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, Moskva, 1901, t. I, pág. 278/9, se inclina a defender —sin mayores pruebas— que el ofrecimiento del pontífice romano provenía del propio patriarca desilusionado por las actitudes del pontífice romano y los príncipes de Occidente e interesado en buscar un defensor frente a la presión turca. Finalmente Valdenberg, V., *Drevne russkija ucenija o predelach carkoj vlasti*, Petrograd, 1916, pág. 278/279, piensa que Iván únicamente quería la sanción del "hecho consumado". Véase Olsr, *op. cit.*, pág. 355/356. En el contexto de las discusiones con Polonia —que prosiguieron durante todo el reinado de Iván— el *Zar* afirmó no haber utilizado antes este título porque "en aquel tiempo no había sido coronado *Zar* y gran príncipe su antepasado Vladimir Monomaj" al cual también podría darle este título, *S.I.R.I.O.*, t. LIX, pág. 287/288, y sí en cambio lo usó desde que se implantó la costumbre, tras su coronación, *S.I.R.I.O.*, t. LIX., pág. 437. "Además de la tierra rusa, ahora Dios concedió a nuestro Gosudar el imperio de Kazán. Por eso ahora nuestro Gosudar emplea el título de Zar ruso y de Kazán y vosotros sabéis bien que el trono de Kazán ha sido desde sus inicios un trono imperial como el de Rusia", *S.I.R.I.O.*, t. LIX, pág. 437, 452/453, 476, 500 y 527, pero fundamentaba su autocracia no en la herencia bizantina que surgiría de su matrimonio con Zoé Paleólogo sino en sus antecesores San Vladimir, Vladimir Monomaj y aun en las leyendas de *Prus* o de San Andrés apóstol. De la carta del *Zar* surgía claramente que el pedido de "bendición" (aprobación eclesiástica) no era una concesión, ya que su poder provenía "de Dios y de sus antepasados". Anteriormente Iván III y Vasiliy III pretendieron emplearlo únicamente en su correspondencia con los Habsburgo.

64 Por ejemplo: Stupperich, R., *Uberblick über die Geschichte der Russischen Ortodoxen Kirche unter besondere Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Staat*, en *Die Russischle Ortodoxe Kirche in Lohre*, edic. del autor, Witten, 1966, pág. 28 y ss. La teoría de la "herencia legítima" del Imperio a través de Zoe fue sostenida por los historiadores rusos Soloviov y Kliuchevskiy. Cfr. también Pierling, P., *La Russie et la Saint-Siegé*,

Paris, 1896/1912, pág. 165. La tendencia actual de la historiografía a medida que acentúa la influencia turánica desmerece la bizantina y consecuentemente también el papel de Zoe (Sofía o *Sofiya*, en ruso). Cfr. Alef, G., *op. cit.*, págs. 1/2 y más extensamente en Hellman, M., *Moskau und Byzanz*, en *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, XVII, 1969, págs. 321/44. Estos críticos señalan especialmente que Zoe no tenía derechos hereditarios al trono bizantino pues era sobrina del último *basileus* Constantino IX —muerto en 1453 frente a los turcos en la propia ciudad— e hija de Tomás Paleólogo, déspota de Morea, quien huyó a Italia donde murió poco después, encomendando el cuidado de sus tres hijos al Papa. Zoe tendría entonces aproximadamente trece años y fue educada por disposición papal bajo el cuidado del convertido cardenal Bessarion, de importante papel en el renacimiento italiano. De este modo Sofía no podría haber transferido un poder que no tenía. Según Olsr, *op. cit.*, pág. 327, de ningún documento resulta que Zoe-Sofía hubiera creído portar el derecho al trono bizantino en dote a su marido e hijo. Tampoco en ningún documento se señala que Iván III se considerase heredero al trono bizantino. El matrimonio de la princesa con el joven Zar fue negociado por Gian Battista della Volpe (Ivan Friaazine) en nombre de la Curia romana interesada en restaurar la frustrada unidad obtenida en el Concilio de Florencia y lograr el apoyo moscovita contra los turcos. Según las indicaciones del pontífice —transcriptas por el cardenal Bessarion—, cfr. *P. G.*, t. CLVI, pág. 996, debía proporcionársele una educación sencilla y modesta. Este dato es utilizado por algunos autores, juntamente con su edad, para sostener que no tuvo ninguna influencia en la corte. Cfr., por ejemplo, Vernadsky, G., *Russia at the Dawn of Modern Age*, Yale Univ. Press, 1950, pág. 26. De todos modos es innegable que la corte moscovita solemnizó su ceremonial entre 1470/1480, el Zar invitó arquitectos italianos que trabajaron en construcciones e inclusive llegaron sacerdotes y monjes griegos e itálicos con importantes bibliotecas. Por otra parte, llama nuestra atención que la Serenísima Venecia haya reconocido esta herencia afirmando que el Imperio bizantino "cayó mal herido, pasando al duque de Moscú, en consecuencia de su ilustre matrimonio", Pierling, P., *La Russie et la Saint-Siegé*, Paris, 1896/1912. Cit. Stremooukhoff, D., op. cit., XXVIII, pág. 90, nota 33.

65 El águila imperial romano-bizantina se aprecia en la *Rus* kievana desde los tiempos de Iaroslav el Santo y en las monedas desde el siglo XIV.

66 Gustav Abel, *The Adoption of the Muscovite Two-Headed Eagle: A Discordant View*, en *Speculum*, XLI, I, enero 1966, sostiene que el águila bicéfala fue adoptada entre 1486 y 1497, más probablemente en 1489/90 imitando a la Europa occidental.

67 Cit. Regel, V., *Analecta Byzantino-Russica*, Petrograd, 1891, págs. 72/75.

68 Idem, pág. 75/79 y en *D.R.V.*, t. XVI, págs. 119/24.

69 Ibídem, págs. 83/84.

70 Según Pierling, *op. cit.*, t. I, pág. 319, está demostrado que las treinta y cinco restantes fueron falsificadas por la mano de un escribano del Fanar. Hryshko, *Istorychno*

pravne pidgruntia teorii III Rymu, en Mirchuk, Iván, *Teorija Tretogo Rimu*, en *Zbirnik prtac cleniv Cerkovno Archeograficnoi Kosmisii Apostolskogo Vizitadora dljka Ukrainov u Zachidnij Evropi*, München, 1951, pág. 46/47, señala que, de los estudios realizados por Regel, surge claramente que la bula fue preparada por el patriarca, sin participación del Concilio y que inclusive se encuentra raspada en los nombres de "Basilio y Constantino", reémplazándose el primero por *basileus*, convirtiendo a San Vladimir en el *Monomaj* gracias a la circunstancia de que el documento no precisa ni día ni mes. Agrega que así el historiador Piotr Miliukov en *Essais sur l' histoire de la civilization russe*, Paris, 1901, pudo escribir que "en el año 1561 Iván obtuvo el reconocimiento oficial de la leyenda por parte del patriarca de Constantinopla. Es verdad que para lograrlo se debió raspar un poco el documento griego que contenía cosas que no eran necesarias al *Zar*. El hecho se consumó y las autoridades moscovitas pudieron aparecer solemnemente con sus pretensiones ante los Estados extranjeros".

71 Cit. Chizhenski, D., *Historia del espíritu ruso*, Madrid, Alianza, 1967, t. I, pág. 154.

72 Cit. Sully, *Memoires*, Paris, Petinot, VIII, pág. 270 y ss.

73 En *P.D.S.*, t. I, pág. 529.

74 Cfr. *P.D.S.*, t. I, pág. 539.

75 En *P.D.S.*, t. I, págs. 604/05/90 /92/94.

76 *D.R.V.*, t. XV, págs. 47/49.

77 Cit. Waliszewski, K., *op. cit.*, pág. 397.

78 Cfr. Fennell, J. L., *The Correspondence between Prince A.M. Kurbski and Tsar Iván IV of Russia (1564-79)*, N. York-Cambridge, 1955.

79 Cit. Soloviov, A., *op. cit.*, pág. 26.

80 Cit. Olsr, G., *op. cit.*, pág. 370.

81 "Verdadera gloria" o "legítimo culto" según la definición de Zernov en *Cristianismo oriental*, Madrid, Guadarrama, 1962, pág. 129. En este aspecto imperialista- religioso de mística política debemos interpretar las cruzadas contra los tátaros, los turcos, los católicos, los protestantes y otros.

82 Para el Concilio de Florencia véase Cherniavskiy, M., *The Reception of the Council of Florence in Moscow*, en *Church History*, XXIV, 1955, págs. 347/59. También interesantes observaciones en un contexto más amplio en Medlin, K., *Moscow and the East Rome. A Political Study of the relations of Church and State Muscovite Russia*, Ginebra, Neufchatel, 1952 y en Taube, M. de, *Rome et la Russie avant l'invasion des tartares (IX-XIII s)*, Paris, Du Cerf, 1947. Así en la Modernidad el ceremonial exigía que el *zar* se lavara las manos después de haberlas contaminado tocando a un extranjero-hereje.

83 Sethe, P., *Breve historia de Rusia*, Bs. As., El Ateneo, 1960, pág. 27. El papel del *velikiy kniaz* se resalta en párrafos como el siguiente: "*Vasiliy*, *zar* coronado por Dios, confirma que la Santa Iglesia será inexpugnable para aquellos que obran como lobos, tratando de destruir la fe, la verdadera piedad que resplandece en el territorio de Rusia".... "Como el paraíso del Oriente espiritual plantado por Dios o como un jardín preparado por Dios con flores y radiante de piedad en el universo, así el territorio de Rusia, bendecido por Dios, se regocija, por así decir, a los rayos del sol de la justicia de Cristo, bajo el gobierno de quien piadosamente la rige, el Gran Duque de Rusia, *Vasilyevich*, en alabanza de la manifestación de su sabiduría". Cit. Soloviov, A., *op. cit.*, pág. 19.

84 Soloviov, A., *op. cit.*, págs. 17/18.

85 Cit. Chizhenski, D., *op. cit.*, t. I, pág. 168.

86 Cit. Soloviov, V., *Rusia y la Iglesia universal*, Bs. As., Santa Catalina, 1936, pág. 80/1. Sobre esta interpretación teo-histórica conviene recordar que "la inspiración del ruso procedía de su creencia en la Encarnación, confirmada por el drama de la Eucaristía, realizado cada día de fiesta por toda la nación. La iglesia parroquial era la universidad de los rusos, su sala de conciertos, su galería de arte, y sobre todo, el lugar santo, que les recordaba que este mundo, a pesar de sus imperfecciones, era templo del Espíritu Santo, y que la vocación del hombre era trabajar por su transfiguración. Las brillantes cúpulas de la iglesia rusa eran adornadas de cruces doradas, los innumerables íconos que representaban el triunfo de los santos, la alegría de las celebraciones de la Pascua, todas esas manifestaciones típicas del cristianismo ruso declaraban elocuentemente la determinación del pueblo de Rusia de santificar la vida nacional, y elevarla a la santidad y al amor fraternal ... el ruso desempeñaba desde su primero a su último soplo de vida, un papel en el drama cósmico de la redención". Zernov, N., *op. cit.*, pág. 166.

87 "Cierto Néstor, convertido al Islam, y que había tomado parte entre las armas turcas que asediaban la ciudad, cuenta que durante el sitio había visto surgir una gran llama desde la cúpula de Santa Sofía; prueba evidente que la gracia de Dios había abandonado Bizancio. Varias leyendas comenzaron a circular: entre otras, una interpretación del oscuro pasaje de Ezequiel originaba una predicción: los Rusos debían salvar finalmente Constantinopla después de 365 años de esclavitud", Rosenblum, J., *op. cit.*, pág. 389.

88 Sobre veintitrés *metropolitas* del *Rus*, diecisiete habían sido griegos. Este hecho fue clave para la "rusificación" de la Iglesia y a través de ella del Estado.

89 Para sus datos biográficos véase Chizhenski, D., *op. cit.*, t. I, pág. 130 y ss. y también Raeff, M., *An Early Theorist of Absolutism: Joseph of Volokolamsk*, en *The American Slavic and East European Review*, VIII, 1949.

90 Cit. Schaeder, H., *Moscow das Dritte Rome. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Darmstadt-Hamburg, De Gruyter, 1929, pág. 44.

91 Cit. Chizhenski, D., *op. cit.*, t. I, pág. 135.

92 Idem, t. I, pág. 143.

93 Conviene señalar que Máximo traducía del griego al latín y luego un intérprete lo hacía al ruso, que él no conocía. Véase Denissoff, E., *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Lovaina, 1943. Para el análisis de esta crisis político-religiosa véase Fedotov, G., *A Treasury of Russian Spirituality*, N. York, Evanston, 1965, esp. págs. 85/173.

94 Lettenbauer, W., *op. cit.*, pág. 54.

95 Cfr. Povest-Crónica, I, 23. Esta misma teoría fue defendida todavía en 1703 por Kommenius en su *Historia fratrum Bohemorum*. Cfr. Bittner, K., *Herder und die Slaven*, Reichenberg, 1928, pág. 118 y ss.

96 Cfr. Povest, I, 12. Véase Dvornik, F., *The Idea of Apostolicy in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge-Mass, Harvard Univ. Press, 1958.

97 Cit. Miliukov, P., *Outlines of Russian Culture*, Philadelphia, 1942, t. II, pág. 24.

98 Cfr. Povest, I, 80. Cit. Lettenbauer, W., *op. cit.*, pág. 30.

99 Iván el Terrible, en 1581, ante la sugerencia del monarca polaco de que "no elaborara banales cuentos sobre su ascendencia" respondió sin inmutarse: "Si no existió *Prus*, que el rey de Polonia nos aclare de dónde surgió la tierra prusiana". Cit. Hryshko, W., *Istorychno pravne pidgruntia teorii III Rymu*, pág. 47. Y cuando el *voivoda* Gostomyl pidió un príncipe para que gobernase con justicia su ciudad, le fue enviado Rurik, descendiente directo de *Prus*. Según Picchio, *La literatura rusa antigua*, Bs. As., Losada, 1972, pág. 151, la mención a *Prus* aparece por primera vez en 1527 en el *Skazanie o kniaziy Vladimierskiy*, debido presumiblemente a la pluma del monje Spiridón-Savva. Según nuestro conocimiento únicamente el poeta polaco Jan Kochanowski (siglo XVI) se refirió a la validez histórica de las pretensiones que hacían descender a Iván del emperador Augusto en *Jezda do Moskwi*, donde afirmaba irónicamente: "el decimocuarto descendiente del emperador romano Augusto. Quién sabe de donde desenterró esta crónica". Cfr. Jana Kochan, *Owskiego Dziela polskie*, edic. Jan Lorentowicz, Warsaw, s/f, t. I, pág. 218. Cit Black, C. l., *Rumbos de la historiografía soviética*, Bs. As., Hobbs-Sudamericana, 1968, pág. 188, nota 126.

100 Dölger, F., *Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, München und Berlin, 1924, pág. 99, nº 778, donde menciona fuentes que resultan inhallables, a excepción del ícono del santo que aparece con una corona en su testa.

101 El *klobuk* o gorro es el símbolo de la función eclesiástica. Se suele identificar con la tiara del papa San Silvestre.

102 Cit. Picchio, R., *op. cit.*, pág. 164. La obra apareció publicada con un prefacio de Dmitri Gerasimov al arzobispo Gennadiy. Según Malinin, V., *Starec Eleazarova mosdryja*

Filofey i ego poslaniya, Kiev, 1909, Gerasimov fue el autor de la leyenda y el primero que llamó a Rusia la tercera Roma. Otros se inclinan por la autoría de Gennadiy.

103 Lettenbauer, W., *op. cit.*, pág. 44.

104 Según el contemporáneo Cronógrafo ruso de la primera mitad del siglo XVI (1516/22) debería referirse al bizantino, pero nuestro autor parece preferir la ambigüedad, identificando así los tres imperios (romano, germánico y bizantino) en uno solo. Los especialistas no dudan en afirmar que esta indefinición dio pie a que "fuera diversamente comprendida y adoptada por sus contemporáneos y por los lectores de las generaciones siguientes, como lo atestiguan las redacciones del texto, descubiertas por las investigaciones minuciosas de A.L. Goldberg". Cfr. Scapov, J. -Sinicyna, N., *La Roma antique...*, op. cit., págs. 499/551.

105 "El estudio de las relaciones de Filofey con las autoridades moscovitas y más particularmente con su representante en Pskov, el gran *dyak* ducal Misyur Munejin, nos muestra la importancia del monje, que fue extendiendo su reflexión y el tono de sus cartas. Un análisis comparativo de las tres cartas en las que menciona la teoría de la Tercera Roma también nos permite ver cómo desarrolló la idea, probablemente bajo la influencia de Munejin, en la más estricta ortodoxia, en la cual el papel de la política eclesiástica tuvo un gran peso en los acontecimientos históricos, al margen de la teoría histórico-religiosa". Andreyev, N., *Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevich*, en *The Slavonic and East European Review*, diciembre 1959, XXXVIII, 90, págs. 14/15. El mismo autor sugiere que Munejin hizo conocer y facilitó a Filofey el Cronógrafo de 1516, del que era editor.

106 Chizhenski, D., *op. cit.*, t. I, pág. 150.

107 Llegó a ser médico del zar Iván III y de su corte.

108 Estudios recientes afirman que "fue también teólogo, desarrolló una vasta y activa propaganda en favor de la unión de las Iglesias; tenía una renta anual del papa por sus esfuerzos en este terreno; sin duda bajo el pontificado de Julio II (1503/13)", Tapkova - Zaimova, V. - Miltenova, A. - Kiskinova, M., *Reflexions...*, op. cit., págs. 511/12.

109 Malinin, V., *Starec Eleazarova monasryrja Filofey i ego poslaniya*, Kiev, 1901, apéndice 45, 62 y ss. Cit. Schaeder, H., *Moscow the third Rome*, Hamburg, 1929, pág. 53 y ss. La primera obra de recopilación y estudio de los escritos de Filofey se debe al historiador V. Malinin, *op. cit.*, quien recopiló todos los escritos del monje de Pskov, estudiando cuidadosamente los manuscritos conectándolos con los datos biográficos que pudo obtener y agregando las cartas en un apéndice documental. A pesar de esto no pudo llegar a iluminar claramente el origen histórico de la teoría. La tarea fue recomenzada por Schaeder, *op. cit.*, quien rastreó los orígenes de esta tesis, relacionándolos con la importante cultura eslava surgida en Tirnovo (Bulgaria). A conclusiones diferentes y sumamente originales arribó el historiador soviético N. S. Chaev, *Moskva Treti Rim y politicheskoj praktike moskovskogo praviteslstva*

XVI veka, en *Inst. Zapiski Akd. Nauk. S.S.S.R.*, 1945, quien, auspiciado por la Academia de Ciencias de Moscú, consideró que la tesis tuvo su origen en un mecanismo de defensa y lucha contra las agresiones provenientes del Occidente, fundamentalmente de Roma y del Sacro Imperio. Importante contribución realizó Denissoff, *Aux origines de l'Eglise Russe Autocephale*, en *Revue des Etudes Slaves*, t. XIII, 1947, págs. 66/88, quien sostuvo que la idea surgió por la influencia del pensamiento político occidental originado en la lucha entre la Iglesia y el Estado que sacudió a la Cristiandad entre los siglos XIV y XV. La investigación fue continuada por los historiadores marxistas, especialmente en cuanto se refiere a analizar en qué medida esta tesis fue la doctrina oficial de Moscú en el campo de su expansión imperialista y también ha sido objeto de importantes estudios por los historiadores ucranianos que la consideran la fundamentación de la ideología moscovita. Cfr. Mirchuk, I., *Teorija Tretogo Rimu*, en *Zbirnik prtac cleniv Cerkovno Archeograficnoi Kosmisii Apostolskogo Vizitadora dljka Ukrainov u Zachidnij Evropi*, München, 1951. Entre los soviéticos N. N. Maslennikova, *Ideologisceskaja borba V Pskov skoj lietature v period obrazonija russkogo central, zovannogo gosudarstva*, se opone terminantemente a las conclusiones de Chaev en *Trudy otdela drevnersskoj literatury*, VIII, Moskva-Leningrad, 1952, negando su carácter de "doctrina oficial", viéndola como la confirmación de su independencia nacional y de su unidad. En un artículo previo ya había designado la teoría como "la primera teoría política autocrática moscovita" en *Istorija russkoj literatury*, II, Moskva-Leningrad, 1946, edic. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., pág. 306. El historiador ucraniano Hryshko señala, págs. 6/7, que la fórmula de Filofey no contenía la palabra "ruso" que apareció posteriormente como tributo al patriotismo "ruso" introducida en carta pastoral a Munejin en el manuscrito de la recopilación hecho por el abad Nifont del monasterio de Volokamsk, que se encuentra en los manuscritos de la Biblioteca Pública Imperial de la primera mitad del siglo XVI. En el manuscrito de la Academia Teológica de San Petersburgo, la mencionada palabra *"Zarato ruso"* no figura y en la Academia Teológica de Moscú —en vez de *"Zarato ruso"*— dice "imperio bizantino" (*"romejskoye"* y no *"rossejskoye"*). Tampoco aparece dicho concepto en el manuscrito de la Biblioteca Popular Imperial de Conservación de Antigüedades Pogodin. En ambos, en vez de "ruso" dice "bizantino". La fórmula escrita y precisada por Filofey fue hecha por un monje *"raskolnik"* del siglo XV, Abraam, quien transcribe "bizantino". Cfr. Malinin, V., *Starec...*, op. cit., pág. 57, es interesante señalar que la atención de los intelectuales moscovitas se dirija hacia el manuscrito adulterado como el más adecuado, no sólo para las aspiraciones moscovitas, sino también "rusas". En el texto original de la pastoral de Filofey a Munejin la palabra ruso no existe, porque en la época de Filofey —en Pskov— ello sería anti-histórico y es evidentemente una corrección posterior por un "nacionalista-moscovita" (panruso). El nombre usado entonces era Gran Ducado o Gran Principado moscovita (pero nunca Zarato ruso) que es una creación de Pedro el Grande. El mismo autor agrega (págs. 8/9) que quizás Filofey entendiera por "tercera Roma" al "imperio bizantino" o en un primer momento a la "nueva *Rus*" en el sentido del Estado de Novgorod. Cfr. con la leyenda del *klobuk* blanco. Argumento a favor es una de las variantes, posiblemente original, de la pastoral ya mencionada a Iván III en la que está escrito "en la nueva *Rus*, en el gran Novgorod", Después de la caída de Pskov en

manos de Moscú, Filofey identificó al "imperio bizantino" con el moscovita y en las pastorales al gran duque Vasiliy III y a Mysiur-Munejin; en su formulación teórica se ve claramente la iglesia de la Asunción en Moscú, donde coronaban a los zares. Luego, la "versión moscovita" es incorporada a la *Stepennaia Kniga* para las futuras crónicas. Stremmoukhoff, *Moscow, the third Rome: sources of the doctrine*, en *Speculum*, XXVIII, 1953, pág. 98/100, señala que es indudable que Filofey utilizó el nombre de "tercera Roma" no sólo para Moscú, sino para toda la tierra rusa *(Russkaia Zemlia)*, pues siempre empleó el nombre de una ciudad para referirse a un imperio (Roma, Constantinopla, Moscú).

110 En Zdanov, N., *Russkij bylevoj epos*, St. Petersburg, 1895, IV-V, págs. 582/86. Olsr, *op. cit.*, págs. 346/47, compara esta leyenda con la de Monomaj y establece una serie de interesantes diferencias ajenas a nuestro interés inmediato.

111 Cit. Kliuchevskiy, V. O., *A History of Russia*, London, Dont and Sons, 1911, t. II, pág. 125. La leyenda aparece por vez primera en la carta del monje Savva a Vasiliy III en 1523. Cfr. Zdanov, N., *op. cit.*, págs. 588/603 y 367.

112 Cfr. Malinin, V., *op. cit.*, pág. 505, relaciona la obra con el ciclo de la "tercera Roma" mientras que H. Schaeder acentúa su relación y la influencia recibida de la leyenda babilónica a la que habría utilizado como modelo. Es interesante destacar con Oslr, *op. cit.*, pág. 348, que "atribuyendo la insignia a Vladimir Monomaj, la leyenda ligaba al Gran Príncipe y zar de Vladimir-Moscú al Gran Príncipe de Kiev y mediante Vladimir Monomaj a Vladimir el santo y a Rurik, formando así una idea-fuerza de la continuidad de la tradición dinástica y estatal".

113 Lettenbauer, W., *op. cit.*, págs. 42/43.

114 Es posible que la carta le haya sido encomendada como una respuesta al monje Filofey o le fuera requerida por Vassiam Patrikeev, un favorito del zar en medio de las luchas por la hegemonía entre los distintas principados del *Rus*. Cfr. Haney, J. A.V., *op. cit.*, pág. 355.

115 Cfr. Dimitrieva, P. R., *Skazanie o kniaziy Vladimierskiy*, Moskva, 1955.

116 Maniscalco Basile, G., *La leggenda dei successori di Augusto i dei doni del Monomaco. Genealogia e sovranitá ecumenica*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, pág. 533. Narra nuestro monje cronista que a la muerte de Julio César, Augusto reunió a todos sus estrategas y les anunció la luctuosa noticia. Ellos le declararon: "Oh glorioso estratega, a Julio César, tu hermano, no podemos hacerle retornar de la muerte, pero podemos coronar Tu Alteza con la corona del Imperio romano". Después lo revistieron con la púrpura de Seostr, le colocaron sobre la cabeza la corona de Por, zar de la India, que Alejandro había traído consigo, y le dijeron: "Alégrate, oh Augusto, zar de Roma y de toda la tierras". Recibida la insignia del Imperio universal, que tiene en Roma su nuevo centro, Augusto dividió su reino entre sus hermanos y asignó a uno de estos, Prus, la parte que desde aquellos tiempos se llama tierra de Prusia", pág. 533.

117 Maniscalco Basile, G., *op. cit.*, pág. 536.

118 Cfr. Giraudo, G., *Cars', carstvo et termes correlatifs dans les textes russes de la deuxième moitié du XVI siècle*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, pág. 551.

119 Grey, I., *Iván el Terrible*, México - Barcelona, Grijalbo, 1971, pág. 68.

120 Cit. Baynes, N. - Moss, L., edición de la *Crónica de Néstor*, en inglés, en *Byzantium*, Oxford, 1961, pág. 384. El académico ruso Saxmatov, *K voprosu o proskosdenii kronografie*, en *Zbornik O.R. Jaz. i Sl.*, LXVI, 9, págs. 80/1109, sostiene que Filofey —sobre la base de la primera redacción del serbio Pacomio en 1442— es también el autor de esta Crónica.

121 Recopilación de Richard James en 1619, en *Miller, Vsevold. Istorisceskie pesni russkogo naroda, XVI-XVII*, Petr, 1915, nº 92.

122 Wolff, R. L., *The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Maling of an Autocrat*, en *Myth and Mythmaking*, N. York, Murray, 1950 o *Daedalus*, 1959, pág. 302.

123 Scapov, J. - Sinicyna, N., *La Roma antique...*, op. cit., págs. 499/501.

124 Cfr. Cohn, N., *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1981. Aquí no debemos descartar la influencia que pueden haber tenido las ideas del monje calabrés Gioacchino dei Fiore (1145-1202), quien había popularizado en la Cristiandad occidental la teoría de la división de la historia mundial en tríadas. Ver Wolff, *op. cit.*, 1959, pág. 293.

125 En *D.R.V.*, t. XVI, pág. 86. Cit. Olsr, G., *op. cit.*, págs. 367/69.

126 Cit. Zernov, N., *The Russians and their Church*, London, Society for Promotion of Christian Knowledge, 1945, pág. 71.

127 En *D.R.V.*, t. XII, pág. 362. El historiador Kapterev, *Snoshenia Yerusalymnskiy patriarkov a russkim pravitelstvom poloviny do kontsa xviii Stoletii. Pravoslavny Patestiniskii Sbornik*, St. Petersburg, t. XV, pág. 14, sugiere que el título fue "comprado" al afirmar que después de la llegada del documento oficial donde el patriarca de Constantinopla y la Asamblea confirmaban el establecimiento del patriarcado en Rusia, el Zar envió a sus emisarios Grigoriy Noshchokin y Andrey Ivanov al este con ricas dádivas, para lo cual les fue permitido llevar 2.544 piezas de oro a iglesias y monasterios de Jerusalén y sus alrededores. El patriarca Sofrón también recibió 500 piezas de oro y un cáliz de oro para el agua santa, y también una mesa de tela, decorada con piedras preciosas y 160 piezas de armiño. Cit. Kortschmaryk, F. B., *Christianization of the European East and Mesianic Aspiration of Moscow as the "Third Rome"*, Toronto - N. York, The Sevcenko Scientific Society, nº 10, 1971, págs. 39/40.

128 El patriarca Nikón pretendió purgar las escrituras rusas de gran cantidad de conceptos erróneos, retomando la tarea que tiempo atrás había intentado Máximo el Griego. Este hecho, considerado como una defensa de la herencia bizantina en per-

juicio de la versión ortodoxa rusa, fue visto como una herejía, a la vez que un ataque al hondo contenido nacional que había adquirido la Iglesia rusa. Por otra parte, y en base a la traducción del *Epanagoge* en su nueva versión griega, Nikón —embebido en ideas occidentales ("teoría de las dos espadas")— pretendió establecer, aprovechando las debilidades del zar Alexey Mijailovich y la minoría de edad de Piotr (Pedro, el Grande), una igualdad de poderes en beneficio del patriarca. Las ideas de Nikón fueron confirmadas en un sínodo en 1667, aunque éste había sido degradado en 1660 y definitivamente depuesto en 1666. La reacción contra estas ideas —tan intransigente como ellas— fue guiada por el *protopope* Avvakum, quien dirigió un importante grupo de monjes y fieles y que, basándose en la teoría nacionalizada de "Moscú tercera Roma", provocó la ruptura *(raskol)* con la iglesia rusa y la consecuente aparición de los" Viejos Creyentes" que no vacilaron, ante lo que denominaban la "llegada del Anticristo", en refugiarse en los desiertos e incluso purificarse por las llamas. Los historiadores mencionan a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII más de 500.000 emigrados y unos 20.000 suicidados por fuego. Avvakum fue castigado en 1667, pero sus continuadores, entre ellos Nikita Dobrinyn, el pope Lazar, el diácono Fiodor, y los monjes Serguey y Abraam, sostuvieron que la tercera Roma había caído en la apostasía igual que las dos anteriores —a manos de los protestantes amigos del zar Pedro y el patriarca Nikón— y de este modo caería igualmente que las anteriores. Cfr. Pascal, P., *Avvakum et les débuts del Raskol*, Paris, 1938. El propio Avvakum escribía: "¡Oh maestros del cristianismo!, ¿no sabéis que Roma cayó hace largo tiempo y yace postrada, y que los polacos y los germanos cayeron de la misma manera, enemigos del cristianismo hasta el final? Aun entre vosotros, la ortodoxia ha tomado múltiples colores, y no es extraño que hoy os encontréis impotentes por la violencia del turco Mahmud. Sois vosotros quienes en lo sucesivo debéis recurrir a nosotros para que os enseñemos. Por la gracia de Dios, existió entre nosotros una autocracia sagrada, hacia la época de Nikón el apóstata. En nuestra Rusia, bajo nuestros piadosos príncipes y zares, la fe ortodoxa era pura y limpia, y la Iglesia no conocía sediciones". Cit. Zernov, N., *Cristianismo oriental*, Madrid, Guadarrama, 1962, pág. 178.

129 Berdiaeff, N., *Las fuentes y el sentido del comunismo ruso*, Bs. As., Losada, 1939, pág. 12. Señala Gonzague de Reynold que las características del concepto de Moscú, tercera Roma: "Nos muestra que el patriotismo ruso es de otra esencia que nuestros patriotismos occidentales. En él hay unos elementos místicos y milenaristas, de origen religioso, teológico, aun cuando esté laicizado, materializado". Gonzague de Reynold, *op. cit.*, pág. 155. El teólogo ruso Vladimir Soloviov llamaba nuestra atención sobre este aspecto cuando en 1884, en su *Amor al pueblo* observaba: "Comúnmente un pueblo que desea proclamar el carácter nacional expresa esta proclama de ideal nacional mediante aquello que para él es lo mejor de todo, aquello que él desea por sobre todo. De este modo el francés habla de la *belle France* o la *gloire de France*, mientras que el inglés se refiere a la *Old England* (o *Merry England*); el alemán se eleva más y, dándole un carácter ético a su ideal, dice con orgullo *Die Deutsche True*. Pero ¿qué es lo que dice el pueblo ruso en tales circunstancias? ¿Cómo proclama a Rusia? ¿La llama hermosa o antigua? ¿Habla de la gloria o el honor de Rusia? Uds. saben que no dice nada así, y, deseando expresar sus mejores senti-

mientos hacia su patria, habla de la *Santa Rusia*. Este es su ideal." Soloviev, A., *op. cit.*, págs. 54/55.

130 Cit. Wolff, R. L., *op. cit.*, 1959, pág. 304.

131 Tomasic, *The Impact of Russian Culture on Soviet Communism*, N. York, Glencoe, 1953, afirma que la autocracia es una síntesis bizantino-mongol. Halajczuk, *Historia de la organización política de Europa oriental*, Roma, Universidad Católica Ucrania San Clemente, 1972, en castellano, pág. 12, agrega: "Como en el mundo turánico el Zar es el supremo propietario de los cuerpos y los bienes de sus súbditos. Como en el Bizancio teocrático era también el dueño de sus almas".

132 Toynbee, A., *El mundo y Occidente*, Madrid, Aguilar, 1953, pág. 12. Tampoco debemos confundir la autocracia moscovita con la arbitrariedad ni el totalitarismo. Cfr. Barraclough, G., *La historia desde el mundo actual*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, especialmente pág. 236 y ss. Es interesante señalar que el poder del Zar tenía sus propios límites surgidos de la misión y del origen del poder, como también de algunas disposiciones tradicionales. Maskevich en sus Memorias (1612) narraba la respuesta de los rusos a los diplomáticos polacos: "Para vosotros, vuestra libertad es cara, pero para nosotros es nuestra servidumbre. Lo que vosotros tenéis no es libertad sino arbitrariedad. El fuerte roba al débil; puede quitarle todos sus bienes, hasta su vida misma. Es cosa difícil encontrar justicia contra el poderoso, conforme a vuestras leyes el asunto puede durar muchos años. En muchos casos es imposible conseguir algo. En cambio, entre nosotros, sucede todo lo contrario: el más alto dignatario no está autorizado a ofender al último campesino. Basta la primer queja para que el Zar haga justicia y castigue al culpable. Y en caso que el Zar se equivocara y procediera con injusticia, pues... ¡que se haga su voluntad!: del Zar es más fácil soportar la ofensa, que de un igual, ya que él es nuestro Señor común".

133 Cit. Schapkin, W., *Lo que es Rusia*, Bs. As, Viestnik, s/f, pág. 36. Es interesante señalar que durante el reinado de Mijail Romanov y su padre el patriarca Filaret, Moscovia fue prácticamente una teocracia y los documentos eran firmados por padre e hijo, ambas autoridades y representantes de ambos poderes.

134 Picchio, R., *op. cit.*, pág. 253.

135 Tamborra, A., *La teoría politico-religiosa di Mosca. Terza Roma nei secoli XVII-XIX. Sopravvivenza e linee di svolgimento*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 528.

136 Cfr. nuestro *El pensamiento político ruso del siglo XIX: los eslavófilos*, en prensa, 1994.

137 Cit. Kohn, H., *op. cit.*, pág. 123. Cfr. también nuestra tesis doctoral *El imperialismo ruso*, Universidad de La Plata, 1977 (inédita), esp. 130/212.

138 Toynbee, A., *La herencia bizantina en Rusia*, en *La civilización puesta a prueba*, Bs. As., Emecé, 1949, pág. 222.

CAPITULO VIII

LA DECADENCIA DEL MITO

La mayoría de los escasos investigadores que se han dedicado a estudiar la idea de Roma han sostenido que ésta desapareció en la Modernidad[1]. Nosotros pensamos, en cambio, que el mito persistió bajo otras formas de expresión, y lo hemos rastreado en el Renacimiento, en las sucesivas monarquías nacionales hegemónicas, en el Imperio Habsburgo, en su expansión americana, en los movimientos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX e inclusive lo hemos hallado, en algunas expresiones de nuestro siglo.

El período histórico que tradicionalmente denominamos Modernidad se caracterizó, a partir del siglo XIV, por la desaparición de la unidad imperial, después de las crisis de los poderes de la Iglesia y el Imperio, que compartían la cúspide del orden medieval, y el surgimiento de las monarquías regionales[2].

A partir de la promulgación de la Bula de Oro en 1338, como consecuencia de las deliberaciones de Rhense[3], el dominio imperial se fue tornando cada vez más aparente que real y apenas quedó el recuerdo de la idea de Roma, que permaneció vivo y se convirtió en foco de atracción hacia la unidad perdida, mientras los imperiales se dedicaron básicamente a defender sus derechos locales —no los universales— sobre las tierras germanas. Paralelamente,

también en la península itálica apareció una concepción "nacionalista" —en la acepción de anti-universalista del poder en pensadores como Maquiavelo y precisamente por ello no es casualidad que hayan sido Italia y Alemania quienes demoraran su conformación como entidades nacionales hasta el siglo XIX.

Desde el punto de vista político las monarquías regionales surgidas en la Modernidad —que conservaron la mística política originada en el seno del propio Imperio romano desmembrado[4]— procuraron evitar la debacle total que implicaba la pérdida de la unidad universal, mediante el esbozo de una política de equilibrio entre los distintos reinos que intentaban reemplazar al Imperio, buscando, a la vez, su propia hegemonía. Como observa Carl Schmitt "trataban de salvar una unidad que se desmembraba frente a un pluralismo de países, coronas, dinastías de príncipes y ciudades autónomas"[5], mientras reemplazaban la sacralidad litúrgica por una nueva sacralidad jurídica, que no dejaba de sustentarse en el antiguo mito[6].

El Imperio logró subsistir a la crisis y a la secularización racionalista del poder, pero su mito perdió fuerza y adquirió características de leyenda, como, por ejemplo, en la famosa creencia ya citada del emperador que dormía oculto en una montaña, a la espera de los nuevos tiempos o de los tiempos finales *(renovatio)*, en que retornaría para salvar a su patria o devolver la corona al Salvador. Podemos apreciar claramente que el prestigio sagrado y la función escatológica del emperador no desapareció en Europa hasta el Siglo de las Luces e inclusive fue asumido por el artista o luego el deportista, como una nueva transformación del antiguo mito. A partir del siglo XVIII el emperador mesiánico pasó a ser el reformador, el revolucionario o el Führer, quienes rescataron y asumieron en su beneficio la función operativa del mito sobre la multitud, "el pueblo" o "la masa".

EL OCASO DE LA NOCION DE IMPERIO UNIVERSAL

La concepción de *Roma caput mundi* como "exorcismo del poder" —según la feliz expresión de Gaeta[7] había fracasado como mito operativo y mientras el Imperio se germanizaba, la sede de la Iglesia se había desplazado a Avignon. No es casualidad que Federico III, el 19 de marzo de 1452, haya sido el último emperador romano coronado en la ciudad de Roma. "A partir de este momento la realización del universalismo por el Imperio no fue más que una idea donde la historia es esencialmente la de la defensa que el Imperio debe oponer el espíritu de independencia de los Estados nacionales"[8].

Desde el punto de vista político la aparición de las "monarquías nacionales" del siglo XIV puede denominarse con mayor exactitud como el pasaje del Imperio universal al imperio nacional, como tituló Folz a uno de los capítulos de su clásica obra[9]. Precisamente fue entonces cuando "la ideología imperial romana se transfirió, y se hizo aplicable, a los reinos de Francia, y de Sicilia, de Inglaterra y de España"[10] pero aun entonces fue tan importante el peso de la idea de Roma en la organización política que los imperios que se mantuvieron más alejados de esta idea, como el de Inglaterra y el de León en la España medieval, no pudieron subsistir más que un escaso período de tiempo[11].

Francia fue un claro ejemplo del intento de organizar la unidad política local para luego llevar adelante su expansión *(hegemonía)* alrededor de la mítica idea de Roma. Así, por ejemplo, los legistas franceses copiaron la expresión mítica *Roma communis patria*, trasladándola a la corona de Francia para afirmar que "la corona real (de Francia) es *communis patria*"[12]. Precisamente en el siglo XIII, en pleno reinado de Felipe el Hermoso y de las teorías de reconquista del Santo Sepulcro defendidas por Juan de París[13] —en el ambiente escatólógico de la época— apareció una profecía que anunciaba el advenimiento del rey de Francia a la sede imperial[14]. En este mismo orden de ideas es sugestivo que en el siglo XVI comenzara a emplearse la expresión *Francia aeterna*[15]. Es interesante la observación de Beneyto cuando sostiene que "Francia combate al Imperio cuando no lo posee"[16]. Podemos observar cómo la idea de soberanía y lealtad debida al Imperio —y a Roma— se traslada a los nuevos reinos.

Pero en la medida que aceptemos que la idea monárquica —como vimos oportunamente— tenía la misma raíz que la imperial, resultaba obvio que al eclipsarse la corona imperial y el poder religioso que la sustentaba, quedaban condenadas a seguir el mismo camino todas las monarquías que surgieron de ella, pues resulta coherente que desaparecida la cima unificadora caiga toda la estructura: primero el emperador, luego los reyes, después la nobleza y más tarde la burguesía, hasta conducir, en un proceso lógico, a la dictadura del proletariado (el mito del comunismo, como lo denominó Berdiaeff).

LA *DESMITIFICACION* DEL PODER

La secularización antes citada produjo un fenómeno que Rosinski llama acertadamente "desencantamiento" del poder[17] o para usar la misma terminología que venimos usando una "desmitificación"[18], que implicaba una nueva cosmovisión, en la cual el poder se convertía en eminentemente racio-

nalista y limitado a los campos político y militar, cuyas funestas consecuencias hoy nos son más que conocidas. Pero como acertadamente señala Schmitt "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[19], que pueden percibirse más allá del proceso de racionalización.

En el mundo antiguo y medieval el centro originario "mágico" y ordenador de la *politeia* era Roma, edificada sobre sus fundamentos político- religiosos, pero en la Modernidad inmanentista éste se transformó, secularizándose con nuevas ideas "humanísticas divinizadas", que, aunque no ajenas a Roma, asumieron otra pespectiva, especialmente a partir del Siglo de las Luces. Según la acertada expresión de Nicoletti "el poder de la teología fue reemplazado por la teología del poder"[20]. Al producirse esta humanización "la política se convierte en un hacer religioso, y el hombre político se transforma en un sacerdote de la república, de las leyes, de la patria[21]. De este modo cuando los pensadores racionalistas pretendieron —tras las guerras de religión— "despolitizar" la religión, sólo consiguieron que a partir de esta época los conflictos políticos asumieran las características de las luchas de religión.

El mundo moderno asistió a un importante proceso de secularización o sea perdió el sentido de lo sacro (como también de lo simbólico), que era uno de los pilares fundamentales de la concepción mítica romana, pero a su vez, como veremos, imposibilitado de subsistir sin los valores que procura lo trascendente (idea del Absoluto, de lo sacro, del orden cósmico o político- natural)[22], terminó sacralizando la política. El poder ya no proviene de Dios, sino del pueblo, pero entonces resulta indispensable "divinizar" o sacralizar al pueblo (el mito de la democracia, según la denominación de Berdiaeff), y ésta será una de las tareas fundamentales durante varios siglos de los pensadores políticos de la Modernidad.

Podemos apreciar como el antiguo mito de Roma persistió, adaptado a las nuevas condiciones sociales y culturales, reproducido en imágenes y símbolos diferentes pero que se repiten a través de la historia, a la vez que perdía sus características religiosas, para convertirse en una ideología: una fe laica.

Coincidimos con Ellul cuando observa que al perder el poder su carisma milagroso, la función ordenadora del cosmos se transformó en una cuestión de sistema o de organización y a través de esta racionalización, el futuro de "lo político" ya no pasará por "lo sacro", ni por "lo misterioso" sino por la planificación, "lo legal", "lo administrativo". Pero ello seguía requiriendo un poder unificador y ordenador y éste será el papel fundamental que cumplirá el Estado racional moderno[23].

Esta transformación ocurrió en lo individual y como percibe perspicazmente Reszler, el héroe mítico a partir de la Modernidad, fue reemplazado por "la figura del gran artista que se aureola de leyenda. Cuando se asiste a la declinación de la autoridad del monarca, del sacerdote, se agranda la del poeta, del músico genial"[24]. Pero para Reszler lo colectivo reemplaza en el mundo actual al individuo y por ello "los grandes mitos de la época moderna tienen raramente por héroe al individuo triunfante —el hombre universal de Burckhardt— o al "falso héroe", el jefe carismático, cuyos hechos y gestos son objeto de una veneración perfectamente orquestada. La evolución mítica de las sociedades tiene por héroe a la personalidad colectiva de la elite, del partido, la clase (el proletariado), el pueblo (invariablemente limitado a un sector parcial de la sociedad) o la raza"[25]. En cambio, nosotros creemos en la supervivencia del héroe, nuevamente politizada en el siglo XX, en que el "hombre providencial" es reemplazado por el "hombre común" según la tesis dieciochesca originada en Locke que cualquier hombre "con sentido común" puede gobernar un Estado. A partir de entonces la *vox Dei* fue reemplazada por la *vox populi*; pero el "hombre providencial" reapareció —como todo mito— en el "líder carismático" —en el sentido weberiano— llámese Caudillo, Duce, Führer o Stalin ("hombre de acero").

En la Modernidad el mito político de Roma perdió su carácter sacral —el hombre mismo ya no cree en lo sagrado—, pero persistió secularizado de manera más o menos visible, en la literatura, el pensamiento y las artes y podemos comprobar que la idea de Roma —y aun el Imperio— se transformó de territorial en cultural[26]. Su sola presencia —cuya búsqueda requiere un mayor cuidado— implicaba la posibilidad de un resurgimiento *(renovatio)* que, como veremos, se produjo en algún momento histórico y con toda la fuerza "reprimida".

En el campo literario —uno de los más significativos del llamado Renacimiento— así como los habitantes de los principados de la península itálica se preocuparon por rescatar la Antigüedad clásica —y en ella la Roma republicana e imperial— los escritores del resto de la Cristiandad prefirieron reemplazarlas por las leyendas medievales. Estas incorporaban ahora nuevos acontecimientos míticos de los tiempos clásicos, que se entremezclaban con el simbolismo medieval y las tradiciones bíblicas —especialmente del Antiguo Testamento— hasta generar una *historia sagrada*, que al ser común conservaba, de alguna manera, la unidad perdida de la *Roma aeterna*. Pero esta literatura a la vez comenzaba a exaltar los orígenes de cada pueblo, retomando —y recreando— la idea medieval de emparentar los orígenes del reino con antepasados míticos, en el espíritu del llamado mito fundacional

que mencionaramos oportunamente. Así los germanos descubrían sus ancestros en Troya y la familia de los Habsburgo se remontaba hasta Roma. Podemos observar cómo estas elaboraciones intelectuales pseudo-eruditas buscaban fundamentar su propia existencia política recurriendo una vez más a la versión mítica de la *traslatio imperii*.

Si observamos cuidadosamente podemos comprobar que a través de toda la Modernidad percibimos la persistencia de Roma. El destacado historiador Pierre Chaunu nos hace tomar conciencia que "desde Leonardo Bruni y Flavio Biondo, pasando por Montesquieu y Gibbon, la decadencia romana ha llenado kilómetros de estantes de bibilotecas"[27].

La crisis del poder ecuménico del Imperio y de la Iglesia y la pérdida de la concepción universalista sacral, como la apertura hacia una nueva cosmovisión (heliocéntrica), implicaron la *traslatio* de la concepción romanista del plano político esclerotizado al cultural que conservaba —o mejor aún salvaguardaba— su visión y función universalista en *nuevas Romas*[28], como también, una nueva *renovatio*, que tradicionalmente conocemos como *Renacimiento*. Una vez más, como en todos los llamados siglos de oro culturales (de Pericles, Augusto, Luis XIV), ésta se inició con la literatura y a través de la lengua —en esta oportunidad la latina— mediante el surgimiento de las lenguas nacionales.

Este proceso fue iniciado por los humanistas florentinos, que identificaron la decadencia cultural romana con la del Imperio —presumiblemente por influencia de la lectura de Tácito—, y embebidos en la mentalidad mítica acentuada por el "retorno a la Antigüedad" rescataron e idealizaron una Roma republicana y sus instituciones, que significaba para ellos el reencuentro de su identidad con la Roma clásica. De este modo prepararon el terreno a los enciclopedistas revolucionarios del siglo XVIII para quienes César era condenable, mientras alababan a Catón y a Bruto. Como bien afirma Gaeta "la Roma de los humanistas florentinos fue, entonces, la Roma republicana, modelo de empeño cívico, de virtud política, de fuerza civilizatoria, de libertad civil"[29]. La idea de Roma no sólo sirvió para las reflexiones políticas sino que aparece continuamente citada, casi como un *topos* en los cronistas del Renacimiento. La encontramos, a modo de ejemplo, en unos versos de Boccaccio[30] o en un poema dedicado a Roma por Campanella[31].

La fuerza mítica de la idea imperial romana era tal que todavía en plena crisis —cuando el Imperio ya era casi una ficción— el romano Giovanni Cavallini de Cerroni escribía en Avignon su *Polystoria*, en la que exaltaba las glorias y virtudes ejemplares de la *Roma aeterna* y el humanista Enneas Silvio Piccolomini —el futuro papa Pío II— en un importante escrito defendía el

poder eterno del emperador de Roma entendida como *caput mundi*, por mandato divino confirmado por la Iglesia y sostenía que su no aceptación implicaba una herejía. Paralelamente con estos escritos el verdadero emperador Federico III mendicaba de monasterio en monasterio dineros que le permitieran conservar su títulos en Viena. Similares ideas aparecen en los escritos de Tommasso Campanella cuando en *De Monarchia Hispanica* en 1598 instaba al monarca español a una cruzada contra los turcos como paso previo a la instauración de la monarquía universal *(imperium mundi)* o en 1638 cuando escribía unos versos a Luis XIII y Ana de Austria celebrando el nacimiento del futuro Luis XIV, interpretándolo como una *renovatio saeculi*[32]. También en la *Monarchia del Mesías* de 1605/6 se refirió a estos temas al fundamentar el imperio universal en estos términos: "Ciertamente, podía Dios crear en cada provincia un hombre rey en lo temporal y en lo espiritual. Y puesto que Dios es uno y ama la unidad, creó un único hombre rey, sacerdote y padre de todo el mundo, para que los hombres existentes del mundo, en cuanto que son de la misma sangre y espíritu, conveniesen bajo un único principado divino en la caridad, cuya religión única sería el alma. Por lo mismo, no fue Dios, sino el diablo, el primero que introdujo en el mundo la multitud de principados no dependientes de uno solo, sembrando entre nosotros la ambición y la ignorancia y, consiguientemente, los cismas, herejías y pecados contra la unidad divina"[33].

Pero los humanistas florentinos, mientras rescataban un pasado mítico romano, socavaron la concepción política medieval y uno de ellos, el romano Lorenzo Valla, sostenía formalmente la falsificación clerical de la *donatio* constantiniana echando por tierra los fundamentos eclesiásticos de la teoría de la *traslatio*, a la vez que afirmaba que "el verdadero emperador es griego y el Imperio carolingio es, solamente, una creación pontificia", mientras que, por otra parte, rescataba el papel de Roma, en el sentido cultural universal mencionado, afirmando que "la sede del Romano Pontífice es aquella de la que son deudoras todas las ciencias, aquella que ha procurado que todas las ciencias se salven y que procurará que se salven también en el futuro... La potencia romana, con su expansión y al someter a sus leyes y mantener en paz a las naciones, ha hecho de manera que casi todas las gentes usara la lengua latina y lograra entre sí estrechas relaciones"[34].

El humanista Flavio Biondo, que trabajó durante más de treinta años en la cancillería papal y escribió tres obras apologéticas de la ciudad eterna, se lamentaba: "Cuando Roma fue grande, su esplendor fue paralelo al florecimiento de poetas, historiadores, oradores, el cual se acompañaba a su desarrollo; apenas comenzó la crisis del Imperio, con la disminución y humillación de su

poder, también los poetas, historiadores y oradores desaparecieron. Tenemos monumentos de su grandeza y gloria, que nunca hubo igual sobre la tierra, celebrada por la obra de muchos ingenios ilustres, pero una gran oscuridad envolvió y cubrió su ocaso"[35]. Pero, pese a estos lamentos, en una de sus tres obras —*Roma Instaurata*—, redactada en 1446, retomaba las antiguas imágenes del mito que nos ocupa afirmando: "Vive, ciertamente vive aún, la gloria de la majestad de Roma, y, aun cuando se extienda en un espacio menor, se apoya ciertamente sobre una base más sólida. Roma tiene sobre los reinos y sobre las gentes un Imperio, y para defenderlo y aumentarlo no existen legiones, ni cohortes, ni caballería, ni manípulos, ni caballeros, ni infantería, ni levas de soldados, ni enrolados como voluntarios u obligados; no hay milicias de Roma y de Italia que sean conducidas contra el enemigo o que guarden los confines del Imperio. Para salvar a esta patria no se vierte sangre, no se hacen estragos. Pues, por haber sido establecida en Roma la sede, la roca, el domicilio de la religión por obra de Dios nuestro y de nuestro señor Jesús, emperador verdaderamente supremo, verdaderamente eterno, por haber sido celebrados en ella durante mil cuatrocientos años los triunfos de los mártires; por las reliquias de los santos dispersas en todas las iglesias, santuarios y capillas de *Roma aeterna* y gloriosísima, ahora una gran parte del mundo venera el nombre romano con suave sometimiento, más de lo que en otro tiempo ese mismo nombre llegó a ser temido. Los príncipes del mundo veneran y adoran ahora el sumo pontífice como dictador perpetuo, sucesor no de César, sino del pescador Pedro y vicario del emperador divino recordado más arriba. Después del pontífice, el mundo venera, como senado en la Roma actual, a los cardenales de la Iglesia... La ciudad de Roma tiene cosas ilustres, excelsas, admirables, que no solamente no se hallan en ningún otro lugar del mundo, sino que no sería ni siquiera lícito desear transportar a otros lugares. Quien no haya visto la misma Roma, señora y reina de todo, no podrá admirar en ningún otro lugar cosa alguna"[36].

Esta admiración por Roma es muy evidente en Francesco Petrarca, uno de los artífices más importantes de la transformación del mito de político en cultural, aunque identificara a Roma con el Papa entonces emigrado a Avignon. En ocasión de su visita a la ciudad de las siete colinas en 1337 escribió una carta a Giovanni Colonna donde se admiraba: "Pero en este caso, que hay que decir que es sorprendente, la vista en nada disminuyó, sino que incluso superó lo que esperaba. Y Roma me apareció aun más grande, y las ruinas me parecieron aun mayores de lo que había creído. Ahora ya no me sorprende que el mundo haya Estado bajo el dominio de esta ciudad; lo que me sorprende es que haya tardado tanto en estarlo"[37]. Similares ideas reapa-

recen en sus llamados al papa en Avignon para que retorne a Roma, en sus alagos a Cola di Rienzo y en sus múltiples canciones[38]. En carta al pueblo romano para que reciba a Cola di Rienzo como su libertador les recuerda "cuando el Estado fue regido sabiamente, como en el tiempo en que el mundo tuvo una cabeza y esa cabeza era Roma"[39].

Algunos historiadores sostienen que en el Renacimiento el mito político de Roma se transformó en el mito de Venecia, como por ejemplo, en Francesco Guicciardini, pero éste tampoco es ajeno al mito de Roma, como puede comprobarse en la primera página de su Crónica, donde escribió que "después que el Imperio romano, debilitado principalmente por el cambio de las antiguas costumbres, comenzó, hace más de mil años, a declinar de aquella grandeza, a la cual había llegado con maravillosa virtud y fortuna"[40].

Consecuentes con las apreciaciones que efectuamos precedentemente creemos que el mito de Roma fue la mística política que permitió, y favoreció, los intentos de constituir un imperio —universal— y que el poco analizado debilitamiento de esta mística[41] —no sólo de las instituciones que lo expresaban— tiene mucho que ver con la crisis de autoridad del siglo XIV y con la regionalización del poder de las llamadas monarquías "nacionales". Por otra parte los historiadores aceptan que, pese a ello, el patriotismo moderno está modelado, en gran parte, sobre el mito romano[42].

Esta regionalización del poder y su reestructuración local basada en supervivencias del mito de Roma ("las *nuevas Romas*" mencionadas) aparece en la península ibérica desde tiempos muy antiguos. No cabe duda que España, como el resto de Europa, nació de "los escombros de Roma" o del mito de Roma, como puede apreciarse en el espíritu de una obra tan antigua como el *De laude Spanie* de San Isidoro de Sevilla. Pero fue Alfonso X el Sabio, quien a mitades del siglo XIII, en su interés de ocupar el trono imperial recordó sus vínculos con la Casa imperial de Suabia y por ella con los emperadores romanos, rescatando en su *General Estoria* la teoría de la *traslatio imperii*. Allí afirma "E del (se refiere a Alejandro) vinieron todos los reyes de Troya, e los de Grecia e Eneas e Rómulo, e los cesares e los emperadores; e el primero don Frederico, que fue primero emperador de los romanos, et don Frederic, su nieto et segundo desde don Frederic, que fue este otrosi emperador de Roma, que alcanco fastal nuestro tiempo, e los (emperadores) vienen del linage dond ellos e los sos, e todos los altos reyes del mundo delo vienen"[43]. Reecontramos ideas similares que vinculan el poder en España con Roma en la primera mitad del siglo XV en el cronista Juan de Mena y en el *Antijovio* de Gonzalo Jiménez de Quesada[44], que no vacilan en referirse a los monarcas hispanos como "César novelo" o "novel Augusto"[45].

Estas mismas ideas resurgen en el cronista hispano Andrés Bernaldez cuando afirma en las Memorias del reinado de los Reyes Católicos: "Ansí como Roma en su imperio floresció en tienpos del emperador Otaviano Augusto, que fue en tienpo del Nuestro Redenptor, que poco menos fue señor de todo el mundo, e fueron numeradas e obedientes a su inperio en aquel tienpo noventa mill y trezienta ochenta cibdades, dexando los otros lugares, e lo tuvotodo e obediencia de Roma e suya el tienpo que vivió, e Roma fue estonce más triunfante que antes ni después, ansí España fue en tienpo dest os bienventurados rey e reina don Fernando e doña Isabel, durante el tienpo de su matrimonio, más trihunfante e más sublimada poderosa, temida y onrrada que nunca fue"[46].

Según Elorduy desde que se otorgó el título imperial a Alfonso III de León a fines del siglo IX, España transmitió a Occidente una nueva concepción imperial que ya no implicaba la posesión territorial o el mando militar efectivo sino una función idealizada como lo reflejan las Partidas: "El emperador es vicario de Dios en el Imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el Papa en lo espiritual"[47], concretada en una realidad política (el Imperio), que a partir de entonces podía subsistir aun sin dominio de tierras[48].

Sin lugar a dudas la expresión más acabada del pensamiento imperial español tuvo lugar con el emperador Carlos V. Este, en un contexto providencialista y mesiánico[49], que retomaba la misión evangelizadora y expansionista de Roma, se encargó de "resucitar una ideología que no estaba muerta, pero había conocido un empañamiento"[50] y, aconsejado por sus consejeros europeos —especialmente el italiano Mercurino Gattinara[51]—, asiduo lector del *De Monarchia* de Dante intentó una vez más —con espíritu de cruzada— la unificación político-religiosa del mundo, según le correspondía por su función imperial. Para ello se basó fundamentalmente en la idea de Roma, que fue a la vez mito político para el Imperio y *topos* literario adoptado de los humanistas del Renacimiento.

Esta concepción mítica se puede percibir de manera acabada en el poeta Hernando de Acuña cuando recita:

> "Ya se acerca Señor, o ya es llegada
> la edad dichosa en que promete el cielo
> una grey y un pastor solo en el suelo,
> por suerte a nuestros tiempos reservada.
> Ya tan alto principio en tal jornada
> nos muestra al fin de nuestro santo celo
> y anuncia al mundo para más consuelo
> un monarca, un Imperio y una espada"[52].

Algunos autores afirman que su idea imperial romana es de raíz hispánica y no germana. Quizá la prueba más importante en tal sentido sea el discurso de la Corona de las Cortes de La Coruña pronunciado por Ruiz de la Mota, obispo de Badajoz, donde éste afirma "Agora es vuelta a España la gloria de España que años pasados estuvo adormida: dicen los que escribieron en loor della que cuando las otras naciones enviaban tributos a Roma, España enviaba emperadores; envió a Trajano, a Adriano y Teodosio, de quienes sucedieron Arcadio y Honorio, y agora vino el Imperio a buscar al Emperador a España"[53]. Esta concepción mítica persiste todavía a fines del siglo XVII (1675) cuando Nuñez de Castro en *Sólo Madrid es corte* afirma "para que viviese Madrid fue necesario que se convirtiese en cenizas la antigua Roma"[54].

Beneyto —que ha estudiado cuidadosamente las raíces de la idea imperial en España— afirma que "la doble ejemplaridad romana y bíblica se reitera, multiforme, en los textos de los grandes colaboradores que trabajan en la formación y definición de la idea carlina. Fray Antonio de Guevara recuerda a la Cancillería de Federico Barbarroja, que llamaba Archiflámines a los Arzobispos, aplicando títulos romanos a autoridades españolas: al Obispo de Badajoz le llama "Césarea Pastor"; al Presidente del Consejo de Indias, "Indiano Procónsul"; a la de la Academia de Valladolid, "Procónsul Cesáreo"; al Corregidor de Murcia "Censor Cesáreo"; al Virrey de Cataluña, "Cesáreo Cónsul"[55].

Una afirmación clara de la concepción imperial de Carlos V puede comprobarse en la ceremonia de su primera coronación, realizada en Aquisgrán, con las ropas usadas por Carlomagno y con los mismos símbolos que le vinculan a la tradición sacro imperial romana. Por otra parte, cabe recordar que se hacía llamar "Sacra Cesárea Católica Real Magestad".

Con Carlos V la concepción imperial y su concreción política expansionista se extendió al Nuevo Mundo y al continente asiático, llegando a acercarse de la mayor manera posible al ideal de un imperio universal como se aprecia en la célebre expresión: "en sus posesiones nunca se ponía el sol"[56]. Este carácter ecuménico del Imperio resulta evidente si recordamos que contemporáneamente el sultán turco Solimán el Magnífico pretendió asumir el título de emperador, como sucesor de los *basileus* de Constantinopla, negándoselo al propio Carlos V. Por otra parte los restantes pueblos orientales llamaban a los osmanlíes *rumis*, es decir romanos. Señala Toynbee que "el prestigio que ejercía Roma en la imaginación del Cercano Oriente sólo se debilitó con el colapso del Imperio otomano, que fue la última y más extraña reencarnación del Imperio romano. En realidad los griegos repudiaron su herencia imperial romana cuando se rebelaron en 1821, y los turcos cuando firmaron su Pacto

Nacional en 1920"[57]. La esperanza de restauración del Imperio romano por los griegos (autollamados *romanoi* hasta que el importado nacionalismo romántico decimonónico les convirtió en *helenos*) fue lo suficientemente intensa y persistente para cobrar forma en el folklore moderno griego, donde se expresó en dos motivos paralelos: el de los servicios religiosos, milagrosamente interrumpidos en la iglesia catedral de Santa Sofía de Constantinopla, y la fritura de los pescados, también milagrosamente interrumpida. Un poema popular acerca de esta interrupción del servicio religioso en vísperas de la conquista de la ciudad imperial por el sultán Mahmud II Fatih, en 1453 está transcripto por Toynbee[58]. Más curiosa es la segunda leyenda que describe como: "En la época en que los turcos sitiaban la ciudad un monje estaba friendo siete pescados en una sartén. Ya los había freído de un lado y se disponía a volverlos del otro, cuando alguien llega y le dice que los turcos tomaron la ciudad. Nunca creeré que los turcos pusieron el pie en la ciudad dice el monje hasta que no vea que estos pescados fritos vuelvan de nuevo a la vida". Apenas hubieron salido de su boca estas palabras, los peces saltaron de la sartén, vivos y se sumergieron en el agua: y hasta este día esos peces que volvieron a la vida están en Balykly y continuarán estando allí, aun a medias fritos, pero de nuevo vivos, hasta que nos llegue la hora de recuperar la ciudad. Luego, según se dice, otro monje vendrá y terminará de freir los peces"[59].

A través de España reencontramos el mito de Roma en América. Es evidente en las crónicas históricas en la medida que sus autores debieron interpretar el fenómeno americano en el contexto de la historia universal, que en esa época —como vimos— era fundamentalmente historia de Roma e historia de la salvación, pero lo hallamos también en las experiencias y concepciones políticas de Roma difundidas por los humanistas y por los antiguos cronistas de la historia de España.

Como es sabido los primeros escritores del Nuevo Mundo se plantearon la cuestión de los justos títulos y en ésta ocupó un papel clave el tema de Roma. Unos, como Sepúlveda, uniendo Roma con Cristo[60] aprobaron el expansionismo romano como parte de un plan providencialista al estilo agustiniano de Paulo Orosio[61], considerando que la conquista del Nuevo Mundo era la continuación de la obra imperial de Roma, mientras que otros, como fray Bartolomé de Las Casas manifestaron expresamente su reprobación escribiendo párrafos como éste: "Los romanos, así como los persas y los asirios perecieron para siempre porque sus guerras fueron ingratas a los ojos del Señor"[62]. El dominico a su vez aceptaba la cristianización del mito y rescataba la antigua teoría de la *traslatio* cuando afirmaba que "el papa Adriano o León III transfirió la dignidad imperial... de los griegos a la persona de Carlo Magno y así en los germanos"[63].

Coincidimos con González cuando sostiene que las referencias de Las Casas a Roma son para desmitificarla, aunque no se trate más que del reemplazo de un mito por otro: el del "buen salvaje", que reaparece en los "indigenistas" hispanos dos siglos antes que en Rousseau, influido éste por los viajes de Cook, en vez de los de Colón[64].

La idea de Roma persiste en los primeros autores americanos como el Inca Garcilaso de la Vega quien, en sus recordados *Comentarios Reales*, afirma expresamente que "como natural de Cuzco, que fue otra Roma" y agrega "porque el Cuzco en su imperio fue otra Roma en el suyo, y así se puede cotejar la una con la otra, porque se asemejan en las cosas más generosas que tuvieron. La primera y principal en haber sido fundada por sus primeros reyes. La segunda, en las muchas y diversas naciones que conquistaron y sujetaron a su imperio. La tercera, en las leyes tantas y tan buenas y bonísimas que ordenaron para el gobierno de sus repúblicas. La cuarta, en los varones tantos y tan excelentes que engendraron, y con su buena doctrina urbana y militar criaron. En los cuales Roma hizo ventaja al Cuzco, por no haberlos criado mejores, sino por haber sido más venturosa en haber alcanzado letras y eternizado con ellas a sus hijos, que los tuvo no menos ilustres por las ciencias, que excelentes por las armas, los cuales se honraron al trocado unos a otros. No sé cuales de ellos hicieron más, si los de las armas o los de las plumas, que por estas facultades tan heroicas corren lanzas parejas, como se ve en el muchas veces grande Julio César, que las ejercitó ambas con tantas ventajas, que no se determina en cuál de ellas fue más grande"[65].

América independiente tampoco escapó a la fascinación de Roma —y de su mito— como comprobamos por los estudios de Piero Catalano que han llamado la atención sobre su influencia en protagonistas tales como Simón Bolívar o Gaspar Rodríguez de Francia. Invocar a Roma equivalía a reconocer que pese a la fractura que acababa de producirse en los lazos que unían a América con su metrópoli seguía subsistiendo la vinculación de aquella con el Occidente latino y era una manera de afirmar la voluntad de seguir integrando una tradición entrañable. "Para conocer la imagen de Roma en el Río de la Plata de las vísperas revolucionarias puede ser útil repasar algunas páginas éditas o inéditas de la época, entre ellas las del periodismo local que se inicia al comenzar el siglo XIX mediante las tres expresiones sucesivas de El Telégrafo Mercantil, El Semanario de Agricultura, Industria y Comercio y El Correo de Comercio. Su visión coincide puntualmente con la postura administrativa hacia la antigüedad que comparten los hombres de la Ilustración y el Neoclasicismo de otras latitudes". En síntesis "surge claramente la idea de una Roma tomada como modelo del nuevo Estado nacido en 1810"[66].

Retornando a Carlos V resulta curioso verificar que fue también él quien inconscientemente propinó un duro golpe al mito de Roma, con el *saco di Roma*. Como acertadamente advierte Palacio no es casualidad que la célebre leyenda "utópica" de la búsqueda de la Ciudad de los Césares —que diera lugar a tantas aventuras y a gran cantidad de literatura— se haya originado precisamente en la misma época en que el Condestable de Borbón entraba a saco en Roma —la primigenia Ciudad de los Césares—, obteniendo un botín superior al millón de ducados más los rescates. De allí en más el mito de Roma también funcionará en el Nuevo Mundo, con aspectos legendarios muy particulares[67].

La abdicación de Carlos V implicó un golpe de muerte para la idea de monarquía universal y el camino quedó definitivamente abierto para la consolidación de las monarquías nacionales.

Contemporáneamente en el mundo sajón algunos pensadores de la Modernidad, como Althusio[68] comenzaron una significativa tarea de demolición de los fundamentos religiosos del poder político, que obviamente implicaba —aun sin saberlo los autores— un ataque a fondo al mito de Roma y, por otra parte, esta secularización política desenmascaraba la fría e ilimitada lucha por el poder.

La idea de Roma cumplió un importante papel en Lutero y en el movimiento protestante que éste iniciara. Pero, en disenso con las creencias comunes, a medida que el reformador avanzaba en su prédica y su enfrentamiento con la Iglesia Romana, fue variando su posición frente a la que llamaba la Roma papal y el emperador. En primer lugar aceptó la teoría de la *traslatio imperii*, afirmando que "el papa ha recibido el santo Imperio Romano del emperador griego y lo ha dado a los alemanes", "que el verdadero Imperio romano, del cual hablaron los escritos de los profetas quedó destruido hace mucho y terminó como Baalam predijó manifestando "Vendrán los romanos y destruirán a los judíos y después perecerán ellos también. Esto sucedió por medio de los godos. Mas principalmente se inició el reino de los turcos hace unos mil años, y con el tiempo se apartaron Asia y Africa. Después surgieron Francia, España, y por último Venecia, no quedando en Roma nada del antiguo poder. Como el Papa no pudo sujetar según su arbitrio a los griegos y al emperador de Constantinopla, que era emperador hereditario de Roma, ideó un ardid para privarlo del mismo reino y título, y entregárselo a los alemanes, que en aquella época eran guerreros y gozaban de muy buen renombre, para que se apoderasen del Imperio Romano y éste llegase a ser feudo de sus manos. Y así también sucedió que se le quitara al emperador de Constantinopla y a nosotros los alemanes nos transfirieran el nombre y el título del mismo"[69].

En una interpretación curiosa e interesada el monje agustino trataba de destruir la Roma papal al mismo tiempo que rescataba la Roma imperial afirmando: "Si hacen alarde de habernos entregado un Imperio, bien, que así sea. Administrémoslo, y que el Papa entregue a Roma y cuanto tiene del Imperio y que deje libre nuestro país de sus intolerantes tributos y extorsiones; que nos devuelva la libertad, el poder, la fortuna, la honra, el cuerpo y el alma, y que deje de existir el imperio como a este corresponde, cumpliendo con sus palabras y afirmaciones"[70], a la vez que se quejaba: "Tenemos el nombre, el título, y el escudo del imperio, pero el Papa posee el tesoro, el poder, el derecho y la libertad del mismo"[71].

Cabe hacer notar además que Lutero aceptaba la profecía daniélica de que Roma era el último imperio de la historia. Esta misma tesis fue sostenida por el humanista luterano Philip Melanchton, quien en su *Cronica Carionis* afirmaba: "La emperatriz griega Irene, los emperadores griegos Nicéforo, Miguel y León V habían obtenido del emperador Carlos donaciones, además de la oferta de alianza y paz duradera; todavía así temían que Carlos agregase a la vieja Roma y al Imperio romano, también la nueva Roma, esto es Constantinopla"[72], y resurge claramente en una de las más populares crónicas históricas de la época en la que se afirmaba: "Se llamó Imperio romano porque la concepción de la cuarta monarquía romana —que según la profecía debía persistir hasta el final de los tiempos— es considerada como un hecho conocido, bien que es difícil de decir exactamente por qué..."[73].

La concepción de la *traslatio imperii* fue uno de los grandes temas de los juristas protestantes del siglo XVI, y sobre todo del XVII; quienes en medio de las discusiones humanistas entre católicos y protestantes, la fueron perfeccionando al sostener formalmente que los emperadores del Imperio romano de la nación germánica eran los herederos directos y legítimos de la Roma antigua. La concepción imperial estaba directamente vinculada con la posesión de la ciudad de Roma, que reivindicaban y que perteneció al Imperio de manera feudal hasta 1806. De manera tal que la idea de la "conciencia nacional alemana" se elaboró en la matriz universalista expansiva de la vieja idea de Roma y de su imperio[74]. Pero en esa época mientras se fortalecía el concepto de *traslatio* entraba en crisis la teoría de la *renovatio*, modificada por Carlos V[75], pues muchos juristas sostuvieron formalmente que el Imperio no era más que una monarquía germánica y negaban la pretensión al dominio del mundo *(caput mundi)* que encerraba la concepción imperial romana.

La firma de la paz de Westfalia en 1648, que daba fin a las guerras de religión (guerra de los Treinta Años) y convertía a las creencias protestantes en religión lícita, implicó una abrogación de la soberanía de Roma y de la teoría

de Iglesia y Estado a que estaba asociado el nombre de éstas. Así lo percibió el papa Inocencio X que ordenó a su legado Chigi protestar contra ella, y después —por la bula *Zelo domus tuae* del 26 de noviembre de 1648— declaró nulas todas las disposiciones atentatorias contra el derecho eclesiástico.

Los historiadores —fundamentalmente alemanes— que investigaron este complejo período coinciden que "ideológicamente el Sacro Imperio de la Edad Media se apoya esencialmente sobre la idea de su identidad con el Imperio romano de la Antigüedad. En el siglo XVI en cambio los emperadores legitiman la legislación con la referencia a su "predecesor Justiniano" y Carlos V está compenetrado con la idea del Imperio universal reinante en la Edad Media. Además en el siglo XVI existe un paralelismo (entre el Sacro Imperio y la Iglesia romana) que se rompe con el reconocimiento de la Reforma, y la idea del traslado del Imperio *(traslatio imperii)*. Por los mismos tiempos, el Imperio se ve políticamente restringido a sus territorios alemanes: la *inclinata natio Germanica* se convierte, de a poco, en *sacrum imperium*, y asimismo se une de manera inseparable con la "nación alemana". A fines del siglo XVII el Imperio para el pueblo no es más un Imperio romano, sino un "Imperio germánico"... Los publicistas no escriben más sobre un *Imperium Romanum* sino sobre el *Imperium Romanum Germanicum*. Para Pütter, por ejemplo, la idea de Imperio que tuvo la Edad Media no es más que un error: no hubo *traslatio* sino una *renovatio imperii*... Este complemento (germánico) no es solamente una tradición, sino implica igualmente un deterioro de la idea universal a costa de la idea nacional. Así la idea de Imperio puede temporariamente desplegar sus radiaciones a través de las fronteras alemanas"[76]. Ulrich von Hutten (1488/1523), para legitimar la idea imperial, precisa que el emperador es el heredero del Imperio romano, pero a su vez el legítimo sucesor de los germanos, de Carlomagno y de los Ottones[77].

Sabemos que "Maximiliano de Habsburgo (1493/1519) tuvo la esperanza de resucitar los derechos universales del Imperio y su estructura interna; pero, al igual de todos los demás príncipes del Reich, se interesaba más en su propio territorio dinástico que en la reforma del informe Estado heredado de la Edad Media. Los germanos, como nación, continuaron viviendo en la Edad Moderna con la idea imperial romana, considerándose los sostenedores del Imperio universal, estrechamente relacionados, para siempre, con la nación alemana. A fines del siglo XV, esta asociación del Sacro Imperio romano con la nación germánica se puso de manifiesto con el nuevo título de *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*, que expresaba la reducción del imperio a las tierras germánicas y recordaba, sin embargo, que cuando menos el Imperio universal pertenecía por derecho a la nación alemana, aun cuando su posesión verdadera se hallase en suspenso"[78].

Ello no obsta a que todavía en el siglo XVII, en la Universidad luterana de Giesen por ejemplo, se sostuviese que el Imperio era la cuarta monarquía querida por Dios hasta el fin de los siglos y se considerase al emperador el garante del orden divino reinante en el cosmos[79].

Como afirma Hammerstein, "la antigua venerada idea cristiana de una *traslatio imperii* continuó resistiendo, en forma secularizada, en el Sacro Romano Imperio hasta su fin. Resurgió, en el siglo XVIII, una nueva y fuerte idea imperial que descripta sintéticamente en su aspecto jurídico-científico, podría ser también mostrada bajo el perfil de su representación artística en la corte de la Casa reinante de Austria bajo Carlos VI, que se dedicó a conservar importantes momentos de la imaginación más antigua. La creencia en una dignidad sacral de esta entidad estatal más excelsa que todas las demás, en un ordenamiento estatal particularmente justo, en un empeño ideal para toda la humanidad y de un modo de pensar en última instancia no político fueron determinantes para la conciencia de ese mismo imperio. Por estas razones el último canciller imperial y príncipe-obispo de Maguncia, Karl von Dalberg, no podía concebir en 1803 que este imperio "por siglos obra de la sabiduría de los padres" estuviese cercano a su fin. Entrentanto puso sus esperanzas en Napoleón que, como escribió, "deseaba consolidar y pacificar el cuerpo germánico". Soñó que sería el renovador y pensó que acrecentaría la vieja idea del Imperio universal..., ya que sólo mientras viviere este Imperio podría haber justicia, paz, orden y humanidad"[80].

Más adelante la idea de Roma —y su manifestación cultural reaparece con toda su fuerza en el Barroco, donde, por obra de los Papas y de la corte pontificia, el redescubrimiento de la Antigüedad pagana es reemplazado por la re-creación *(renovatio)* de la *Roma aeterna*. Concluido el cisma de Occidente y controladas las tendencias conciliaristas, las familias burguesas que llegaron al papado iniciaron una importante tarea de reconstrucción arquitectónica destinada a devolverle a Roma su papel de *caput mundi* y convertirla, a la vez, en la nueva Jerusalén esperada, en respuesta a los proyectos escatológicos heterodoxos y protestantes que denominaban a Roma la nueva Babilonia y pretendían establecer una nueva Jerusalén (como los hussitas en el monte Tábor)[81].

El primero en llevar adelante un colosal esfuerzo de restauración de Roma en ruinas fue el papa Julio II y su proyecto de *renovatio* encomendado originariamente a Bramante retomó las antiguas ideas míticas del centro irradiador de poder que nos ocupan. En su época también comenzaron las excavaciones arqueológicas en la ciudad, que engrandecieron su prestigio al rescatar nuevas partes de su pasado[82]. Como observa acertadamente Solé, "el plan

primitivo de Bramante adopta una óptica central destinada a simbolizar la unidad divina del cosmos, garantía, en su ombligo (es decir la nueva basílica de San Pedro), del orden cristiano... El arte del pontificado se encontraba al servicio de un humanismo cristiano que anunciaba la edad de oro en nombre de una reconciliación de las culturas antigua y moderna"[83]. La idea se expresa arquitectónicamente en una serie de obras como la plaza del Capitolio, diagramada como una imagen circular del globo terráqueo, que simbolizaba la *caput mundi*, aunque fuera ahora solamente espiritual.

La tarea de los Papas estuvo destinada a una transformación de Roma —en el sentido mítico tradicional— que permitiera plantear una renovación (*renovatio*) triunfalista de la Iglesia Católica fuertemente agredida por el protestantismo, convertida en centro y símbolo fundador y expansivo de la misión evangelizadora. En esta tarea expansionista (imperialista) cumplió un importante papel la recién fundada Compañía de Jesús. Asimismo el profuso ceremonial de la Corte pontificia tridentina ayudó a pergeñar este ideal de una Roma victoriosa en su lucha contra el protestantismo y nuevamente renovada (*renovatio*) y *eterna*. La Iglesia Católica y Apostólica era a partir de ahora, indudablemente Romana. En este contexto y a pedido de la Curia romana, en 1589, el cardenal Roberto Bellarmino, retomaba la defensa de la teoría de la *traslatio imperii* en su obra *De traslatione imperii Romani a Graecis ad Francos adversus Matthiam Flacium Illyricum libri tres.*

Encontramos una expresión sugestiva de la pervivencia del mito de Roma en el Barroco (mal llamado Contrarreforma), en el sentido anteriormente expuesto, en un sermón de fray Juan de Silva, confesor del Palacio Real de España, quien en 1613 expresaba: "Vaya Roma creciendo y levantando cabeza más y más en majestad y grandeza y en suntuosos y grandiosos templos y edificios; y por el contrario Jerusalén, no sólo no levante cabeza ni se reedifique en ella el templo santo que era figura de todo lo demás; pero esté imposibilitada de poder levantar cabeza, ni reedificar el templo hasta el fin el mundo; queden por tierra sus antiguas grandezas y esté siempre asolado el templo, porque Roma crezca en majestad, y no haya otra cabeza en la tierra"[84]. Poco más tarde, en el siglo XVII, reaparecen las inscripciones de *Roma aeterna* en el contexto de la *renovatio* papal. Baste citar, a modo de ejemplo, la grabación de 1627 en el *palazzo dei Conservatori* en homenaje a Urbano VIII[85].

Pero la propaganda protestante que identificaba a la Iglesia Católica con Roma fue reforzada por la visión apokalíptica luterana que la comparaba con Babilonia y así, lenta pero seguramente, por el desprestigio a que fue sometida la Iglesia hacia mitades del siglo XVII, Roma pasó lentamente de capital religiosa del mundo (*caput mundi*) a ser sólo un gran centro turístico y un "gran museo" de

la Antigüedad, pero que, pese a haber perdido su aureola sagrada, permitió al mito metamorfoseado subsistir en la literatura y las artes, en movimientos tan importantes como el clasicismo o el romanticismo. Este nuevo papel de Roma puede percibirse nítidamente en la cantidad de publicaciones que son meros relatos de viajes a Roma o guías de la ciudad. El triunfo del laicismo y de la secularización dieron por tierra con las ciudades santas y las nuevas Jerusalén[86] y las reemplazaron las ciudades de las Luces, como el París de la *belle epoque*[87]. Como comenta Kohn, "el concepto de relacionar las aspiraciones políticas con la vitalidad cultural y el radiante ejemplo señalado, cayeron en campo fértil; los franceses, los verdaderos herederos de los antiguos griegos y romanos en ese respecto, fundaron la hegemonía en los siglos XVII y XVIIII en la intensidad, en la claridad y en la racionalidad de su civilización"[88]. Creemos poder afirmar que los siglos de oro francés y de las Luces son nuevas *renovatio*, en el sentido mítico que hemos analizado hasta aquí.

Roma está permanentemente presente en los autores del siglo de oro francés, y mientras Luis XIV es —en el sentido claramente mítico de monarquía que ya conocemos— el Rey Sol a cuyo alrededor giran todas las estrellas en Versalles, Roma aparece en las tragedias de Corneille o Racine que —como su maestro Shakespeare— están inspiradas en el "espíritu romano", pero republicano.

El obispo Jacques Bossuet, maestro de Luis XIV y artífice de su proyecto, en su *Política sacada de las Sagradas Escrituras* dedicada al entonces delfín, no vacila en defender el régimen monárquico en el sentido mítico que hemos estudiado (II, I, 7/8), como también aprueba el derecho de conquista (II, II, 1) y el carácter sagrado de la autoridad real (II, II, 1/2). En su *Discurso de la historia universal*, siempre en la temática que nos interesa, dedica toda la tercera parte a los imperios como agentes de la Providencia y dos capítulos a Roma, sobre la que escribe: "Hemos llegado al gran imperio, que absorbió a todos los demás imperios del universo, del cual salieron, los mayores reinos del mundo que habitamos, cuyas leyes son todavía respetadas por nosotros, y que por lo mismo nos interesa conocer mejor que los demás imperios" (cap. VI).

En el controvertido siglo XVII, tras la extinción de los Habsburgo españoles frustrados en sus intentos de restaurar un imperio universal (la Cristiandad) y después de la paz de Westfalia, que puso fin a las guerras de religión y difundió el concepto de tolerancia, algunos pensadores intentaron superar la dialéctica política desencadenada entre los intentos de equilibrio y las luchas por la hegemonía propugnando el establecimiento de un nuevo Estado universal que sin renegar de las instituciones de la Antigüedad —ni abandonar la raíz mítica de la idea— las adaptase a los "nuevos tiempos" y asegura-

se en medio de las luchas políticas la "paz perpetua". Tales, por ejemplo, los intentos de Gottfried Leibniz y de Emmanuel Kant. Cabe recordar que hasta un individualista como John Locke afirmaba en su *Ensayo sobre el gobierno civil* que los Estados separados o independientes son consecuencia de la naturaleza perversa del hombre y resulta más apetecible un Estado universal. Escribía que según la ley de la Naturaleza "común a todos ellos, todos los Estados de la humanidad forman una comunidad, erigen una sociedad distinta a la de las demás criaturas, y si no fuese por la corrupción y los vicios de los hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra, no sería necesario que los hombres tengan que separarse de esa grande y natural comunidad, asociándose en combinaciones menos importantes".

Tampoco el Siglo de las Luces abandonó el mito de Roma, claramente expresado, en su enfoque tradicional imperial o monárquico por Bossuet en la corte de Luis XIII y en la mente de su discípulo Luis XIV, pero alteró su enfoque retomando, a la manera de los pensadores protestantes ya citados, el modelo de la República romana en perjuicio del Imperio, convirtiéndolo en un verdadero culto.

El monarca sagrado responsable de la conservación del orden divino y de la paz universal había perdido —como vimos precedentemente— su valor simbólico y los iluministas intentaron reemplazarlo por una nueva mística política, basada en la sacralización de la libertad y del pueblo (la voluntad general) —convertido en una idea mítica en reemplazo del emperador—, pero para ello no encontraron otro camino que recurrir a las bases político-religiosas que les proporcionaba el mito de Roma.

Podemos comprobar fácilmente cómo Montesquieu y Rousseau, entre otros pensadores "ilustrados", elaboraron sus teorías basándose, en gran medida, en su percepción mítica o idealizada de las realidades políticas de Roma, convertidas en "modelo absoluto de civismo"[89]. Montesquieu escribía conceptos tan significativos para nuestra investigación como que "el Imperio romano fue un milagro del universo" o —en el capítulo I y nuevamente en el X— que el Capitolio era eterno como la Ciudad eterna, sin perjuicio de que su versión mítica de Roma sea republicana y por ende, antiimperialista.

El mito de Roma se encuentra igualmente presente en la literatura política inglesa y —como investigara cuidadosamente Baridon— es más que notorio en el historiador Edward Gibbon, autor de la renombrada *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*[90]. Este, para redactar su obra citada, consultó a los autores modernos que se refirieron a Roma y adoptó de ellos la defensa del republicanismo, que también encontramos en la Revolución Francesa. Por

otra parte estas mismas ideas coincidían con su formación *whig* de raíz polibiana, "partido" que necesitaba un mito; el mismo que —basado una vez más en Roma—influyó a la vez en la construcción del Imperio británico y en los orígenes del movimiento independentista norteamericano. Para Baridon la Inglaterra imperialista del siglo XVIII, la patria de Gibbon, "será una nueva Roma, virtuosa, republicana, conquistadora, civilizadora y, si esto puede ser importante, ahora, tomará cuenta de todas las enseñanzas de la historia"[91].

El mito de Roma tampoco estuvo ausente en el proceso independentista norteamericano, donde la constitución de un "Estado ideal", modelado en la idealizada republica romana que describe Polibio, estuvo en la mente de los hombres que declararon la independencia y que, no por casualidad, eligieron por sede de gobierno el *Capitolio*. Nos parece elocuente y acertado el título que diera Raymond Aron a un estudio sobre los Estados Unidos de América contemporáneos, llamándolos, en el espíritu que nos anima, *La República imperial*.

Otro ejemplo claro de la subsistencia del mito de Roma en las bases del Imperio británico lo hallamos en una carta de John Toland —el creador del concepto "deísmo"— al lord mayor Alderman, al que escribe: "... los extraordinarios privilegios de los que disfruta ahora Londres, y que probablemente pueda poseerlos de ahora en adelante, por los que ella merece el nombre de *Nueva Roma* en el Oeste, y, como la más antigua, se convertirá en la soberana señora del universo"[92].

Un paso siguiente en el desarrollo de este mito en Inglaterra parece haber sido el economista y filósofo Adam Smith, ya que para Baridon *La riqueza de las naciones* señala una transición neta en una nueva manera de considerar a Roma y el Imperio. Para nuestro autor: "Adam Smith procedió a una refundación de la ideología *whig*; disipó la mirada de la vieja noción de imperio y dio una sólida base filosófica y económica a la idea de progreso"[93]. Si analizamos con mayor precisión el mismo mito de Roma podemos observar que éste también puede percibirse en ambos bandos de los enfrentamientos políticos ingleses; en los defensores del imperio pacificador y civilizador y en los republicanos democráticos defensores de la libertad y enemigos de reyes y ricos enfervorizados tras la revolución norteamericana; pero ambos basados en distintos momentos o aspectos de Roma.

Asimismo resulta evidente que en el imaginario colectivo de la Revolución Francesa también está presente la antigüedad griega y romana, rescatada idealísticamente por el Renacimiento. Como señala Vidal Naquet la idea mítica de Roma no se limitaba a los pensadores y dirigentes de la Revolu-

ción, sino que "deformados, imprecisos, difusos, los modelos antiguos no participan menos del universo cotidiano de los *sans-culottes*. Roma es para ellos una realidad familiar, que toma una dimensión mi-histórica (sic) en nombre de individuos, de caminos y de localidades que recorren la fraseología política, los cantos y los himnos revolucionarios que inspiran los espectáculos y las fiestas... y la prolongación sutil del mito revolucionario de Roma"[94].

Saint Just lo había expresado claramente al señalar que "el mundo está vacío desde los romanos, y su memoria lo llena y profetiza aún la libertad"[95]. Precisamente serán los revolucionarios franceses los encargados de llenar ese vacío, basándose —una vez más— en el modelo romano y, en este aspecto, se verán a sí mismos como los restauradores (*renovatio*) del siglo de oro de la Roma republicana que describieran Tito Livio y Plutarco.

Para quien haya estudiado el ceremonial ritual de las festividades revolucionarias surge con claridad que éstas son una imitación de las romanas, incluyendo el ceremonial del triunfo del *imperator*, con los carros, los animales exóticos y los trofeos obtenidos victoriosamente en Italia: libros, manuscritos, esculturas. De los libertos de Roma tomaron el gorro frigio como símbolo de la libertad, y también eran romanos las coronas de laurel, los haces de varas, las águilas adoptadas como enseñas por los regimientos franceses y en sus comienzos hasta los meses del calendario, las fórmulas de juramentos y los cargos y honores triunfales. Las frases de los repúblicos romanos fueron modelo de los políticos revolucionarios. En las festividades la multitud entonaba, al estilo de las loas de Horacio: "Entre magníficos tesoros. En la ciudad de un pueblo libre, el Sena reemplazó al Tíber. Y vuestro Panteón está abierto sobre sus orillas". O de manera más sencilla: "Roma no es más Roma. Ella está toda en París"[96]. Así el imaginario colectivo se elabora sobre el mito de Roma que proclama que París sucedió a Roma como centro del mundo y foco de la civilización[97].

Tocqueville había demostrado, en el capítulo IV de su estudio sobre el Antiguo Régimen y la Revolución, cómo la idea estatal nació de la *traslatio imperii* a las monarquías europeas, y como, a su vez, la Revolución Francesa transfirió la religiosidad de la monarquía a la nueva Nación revolucionaria. Se nota que para ello rescata las mismas ideas míticas que nos ocupan. Con su fina percepción política también advirtió que "si se quiere comprender la Revolución Francesa con ayuda de la analogía, habrá que compararla con las revoluciones religiosas[98].

Fue igualmente Tocqueville quien percibió los aspectos específicamente míticos de la Revolución Francesa, en la línea que nos interesa, cuando agre-

ga "pudo adquirir ese aspecto de revolución religiosa que tanto espantara a los contemporáneos: mejor dicho, se convirtió ella misma en una especie de religión nueva; religión imperfecta, es cierto, sin Dios, sin culto, y sin otra vida, pero que, a pesar de todo, como el islamismo, inundó la Tierra con sus soldados, sus apóstoles, y sus mártires"[99].

A partir de la Revolución Francesa "los temas, los mitos, las consignas y las formaciones de la época revolucionaria pasarán a constituir un nuevo léxico de la política"[100], y éste, una vez más, está basado en el mito de Roma.

Así surgió y creció el Estado-Nación, engendro de los enciclopedistas del siglo XVIII y los hegelianos del XIX, que se convirtió en una nueva forma de mito político (la nación sagrada: *la gloire de France, Deutsche über alles*, etcétera), nacida del desmembramiento del Imperio basado, como vimos, en el mito de Roma[101].

Gracias a los estudios de Baridon podemos confirmar "el papel capital jugado por el mito de la Roma republicana en la destrucción de la monarquía de derecho divino como edificio teológico..."[102]. Y como pudimos apreciar, esto no ocurrió solamente en Inglaterra, y no únicamente respecto a la monarquía de derecho divino.

Más allá de las opiniones en contrario de algunos autores,[103] también hemos encontrado claras huellas del mito de Roma en Napoleón Bonaparte. Como lo sintetiza de manera excelente Tulard, "esta fascinación por Roma se reencuentra en la concepción del poder napoleónico. Comienza una dictadura, pero una dictadura que hace referencia a Roma. En efecto Benjamín Constant mismo invoca en Brumario la necesidad de una dictadura de salud pública como conoció la República romana en los períodos de peligro nacional... Como César, Bonaparte desea la corona. La salud pública se confunde con la salud del Estado. Conocemos las etapas que conducirán a Napoleón del consulado provisorio al imperio. Conviene insistir sobre la prudencia con que Napoleón procedió para restablecer el régimen imperial. Se impone el paralelo con Augusto. Será hecho por algunos de sus contemporáneos. Napoleón vinculó la dignidad imperial con los carolingios, pues el águila emplumada era carolingia, el águila que reposa sobre las insignias de los soldados evoca a Roma, como todo el lenguaje de su tiempo, de cónsules y tribunos que pasan al Senado. Napoleón como Augusto aprovecha las laxitudes de una República decadente por las guerras civiles. Como Augusto concentra en sus manos todos los poderes, crea órganos dependientes del príncipe, restaura la monarquía, pero conserva las apariencias republicanas. Su actitud ante el Senado recuerda las de Augusto. *Pax romana* es obra del Consulado que co-

rresponde a un acierto idéntico, que retrocede al mismo deseo de fundar un culto imperial. Una sola diferencia importante: el príncipe dinástico fue proclamado formalmente por la constitución del año XII"[104], y sin embargo vemos, y no sólo en Napoleón, que el poder desea vestirse con el manto del mito, aun en tiempos modernos, y precisamente cuando se trata de sus relaciones con la religión[105].

El propio emperador escribió en 1812 a Narbonne frases tan elocuentes como éstas: "No os engañéis, soy un emperador romano. Soy de la mejor raza de los Césares, del linaje de los fundadores. Vosotros que tan bien conocéis la historia, ¿no os llaman la atención las semejanzas entre mi gobierno y el de Diocleciano, la similitud de esa red de comunicaciones que existiendo por todas partes, de esos ojos imperiales que lo ven todo, y de esa autoridad civil que he sabido mantener todopoderosa en un Imperio en armas?"[106].

Esta visión imperial napoleónica que parece tener sus raíces en Augusto se apoyó básicamente en Carlomagno. El mismo lo afirma con la sinceridad que le era habitual: "La Providencia, que ha querido que yo restablezca el imperio de Carlomagno... Para el Papa soy Carlomagno, ya que lo mismo que éste, uno la corona de Francia a la de los Lombardos, y mi imperio confina con el Oriente... Vuestra Santidad es soberana en Roma, pero yo soy su emperador"[107]. Pero no por ella abandonó Roma —centro de irradiación del poder o, al menos, del prestigio— y cuando el Papa se negó a reconocerle sus méritos y derechos no vaciló en desterrarlo. En sus memorias a Las Casas se lamenta de la actitud del Papa cuando expone su proyecto imperial. Allí expuso su proyecto: "París sería la capital del gran Imperio y la residencia del Soberano Pontífice de ochenta millones de católicos. El poder espiritual de los Papas se acrecentaría naturalmente por la omnipotencia del emperador. La época dorada de la Iglesia volvería a renacer"[108]. Entre sus proyectos estaba convertir el Tíber en navegable, abrir canales y restaurar las antiguas grandezas, pues se veía recorrer vencedor en *triunfo* —al modo de Júpiter o los generales romanos victoriosos— la vía Sacra... y hasta el papa Pío VII volvería a ser el Gran Limosnero imperial.

Este mismo deseo de ser considerado el legítimo emperador romano se comprueba al asumir la corona de hierro longobarda en Milán, en las palabras del decreto de 1809, por el que anexaba Roma al Imperio, revocando "las donaciones hechas por los emperadores francos, nuestros predecesores", en el título que confirió a su desafortunado hijo como "rey de Roma" en imitación de la costumbre imperial con el título de *Rey de los romanos*[109].

Pero en el fondo, como afirma su biógrafo Madelin, el sueño de Napoleón era Roma[110]. Sin perjuicio de ello Napoleón coincidía con la opinión genera-

lizada de su época de que "la Roma moderna se ha limitado a conservar cierta preeminencia por las maravillas de arte que encierra"[111], pues un imperio sin Roma era como un cuerpo al que le faltaba la cabeza y así como intentó legitimar su Imperio mediante la frustrada obtención del título de emperador de los romanos por el último emperador y a la abdicación de éste, por un fallido intento de sucederle y finalmente por el casamiento con su hija María Luisa de Habsburgo, también previó un papel fundamental para la ciudad de las siete colinas.

Hasta el 6 de agosto de 1806, fecha de la abdicación de Francisco I Habsburgo ante el papa Pío VII en Roma[112] hubo siempre un emperador autollamado *rey de los romanos*. En dicha oportunidad Napoleón Bonaparte proclamó solemnemente la disolución del Imperio romano, aunque como emperador de los franceses —coronado en 1804— asumió de hecho la titularidad imperial y actuó como tal. De esta manera Occidente tuvo tres emperadores: el recién coronado Francisco I como emperador hereditario de Austria[113] y el zar de Rusia —que se consideraban los herederos legítimos de la primera y la tercera Roma— y el emperador de los franceses, que pretendía disputarles la universalidad del título. El Imperio austríaco jamás abandonó el viejo derecho de abarcar toda la tierra, aunque lo considerase "el fantasma de una quimera".

Pese a que por razones pragmáticas ajenas a nuestro tema, Inglaterra se negó en 1806 a reconocer la disolución del Imperio romano y —como señala Catalano— "puede aseverarse con verdad que en rigor de las leyes el Imperio no se extinguió nunca, sino que vive como un espíritu incorpóreo hasta hoy. Es claro que, hablando técnicamente, la abdicación de un soberano puede solamente destruir su derecho y no disuelve el Estado que preside"[114], el mito de Roma había quedado definitivamente fracturado.

La pretensión imperial al único imperio arraigado en Roma se aprecia en la disposición de 1811, fecha en que, mediante un senado-consulto, Napoleón dispuso que los emperadores franceses, en el décimo año de su reinado, viajarían a Roma para hacerse coronar en San Pedro, por el Papa, como emperadores de Occidente.

Con la expansión imperialista moderna, el desarrollo comercial y la apertura de la *ecúmene* a nuevos continentes ajenos a la Cristiandad, el intento de un Imperio mundial geocéntrico se convirtió en una imposibilidad y apareció una nueva concepción de imperialismo —más economicista, darwinista y talasocrática— cuya primera manifestación se debió a Inglaterra, pero cuyas características implicaron permanentes conflictos por espacios y equilibrios de poder. De todos modos cabe recordar que, como vimos, la fundamentación de este Imperio tampoco fue ajena al mito de Roma.

En oposición a este imperialismo mercantilista representado especialmente por Inglaterra y Francia, los germanos —preocupados por su unidad nacional— rescataron la idea medieval geocéntrica del imperio mundial y similar concepción se desarrolló separadamente en Rusia, con el paneslavismo que trataba de concretar las ideas de Moscú como tercera Roma[115].

Estas ideas germanas se fortalecieron con la aparición del romanticismo[116] que reemplazó la idea racionalista de un imperio universal por el ideal romántico de un imperio ecuménico que, obviamente, buscaba su justificación en las raíces del pasado; en el Sacro Imperio, en última instancia en Roma, a la vez que justificaba la política de unificación nacional dirigida por Prusia.

El poeta Federico Leopoldo de Hardenberg, más conocido por el apodo de *Novalis*, en su obra *Europa o la Cristiandad* muestra claramente esta "nueva" (*renovatio*) cosmovisión monárquica, universalista y de base religiosa, cuando exclamaba: "Tal vez Europa va a despertar, tal vez nos encontremos en el alborear de un Estado de los Estados, de una Ciencia Política..., es preciso que llegue el tiempo sagrado de la paz eterna, de la que la nueva Jerusalén será la capital"[117].

Así comenzó a forjarse —especialmente entre los germanos—una idea política moderna de Estado-Nación, basada en la eternidad del Imperio romano. La expresa claramente Fichte al decir: "El pueblo y la patria, en este sentido, como base y garantía de la eternidad en la tierra y de cuanto puede ser eterno aquí abajo, trascienden en mucho al Estado, en el sentido ordinario de la palabra, o sea del orden social en su concepción meramente intelectual"[118]. En el mismo contexto ideológico afirmaba Schleiermacher que "cada nacionalidad está destinada a representar, por su peculiar organización y el lugar que ocupa dentro del mundo, un aspecto determinado de la imagen divina... Pues es Dios el que asigna directamente a cada nacionalidad su misión terrenal y la anima con un espíritu definido, para que éste se sublime en cada una de manera específica"[119]. Estas ideas llegaron a su máxima expresión en los escritos de Hegel cuando afirmó que "el Estado es la Idea Divina en cuanto existe en la Tierra". En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel —tras haber dividido la historia en cuatro grandes períodos: oriental, griego, romano y germánico— afirmaba que "un imperio similar es para que exista por la eternidad, sobre todo cuando lleva en sí, como en la religión, también el principio de la satisfacción subjetiva, esto es cuando se convierte en Sacro Romano Imperio"[120].

En su vinculación con Roma expresó el sociólogo prusiano Karl Rodbertus: "El cesarismo romano ha caído en descrédito por culpa de los historiadores enamorados de Cicerón y también por culpa de su imitación por Bona-

parte; fue precisamente bajo el cesarismo romano cuando se realizaron las más grandes reformas sociales... Carlomagno es el fundador del entero orden del Estado cristiano-germánico, el cual hizo época en la historia universal de la misma manera que el antiguo orden de Estado pagano"[121] y el economista Friedrich List proyectó estas ideas hacia el futuro al manifestar que "... difícilmente puede dudarse de que las razas germánicas, gracias a sus disposiciones y carácter han sido elegidas, más que otras, por la Providencia, para asumir la gran misión de conducir los negocios del mundo, civilizando los países salvajes y bárbaros y poblando las tierras más inhabitadas"[122].

La caída de Napoleón y estas enseñanzas de los filósofos germanos favorecieron el ascenso de Prusia, que al concluir el dominio napoleónico en 1815 llevaba considerables ventajas políticas sobre el Imperio austríaco. El Imperio romano había quedado subsumido en parte en una Confederación Germánica, en la que los Habsburgo se limitaban a ejercer una presidencia casi honoraria de la Dieta Confederal. Los centenares de principados que formaron el imperio quedaron reducidos a alrededor de dos veintenas de Estados miembros de la Confederación, destinados a conformar una nueva estructura política que heredaba aspectos ideológicos, míticos e institucionales básicos del caduco Imperio.

Pero, como ya hemos señalado, la conformación de un Imperio alemán —surgido del corazón de Prusia— tampoco olvidaba las raíces del Imperio romano. Federico Naumann escribió en 1915 en su *Mitteleuropa* frases tan elocuentes como éstas: "Los alemanes (medievales) ocupaban el corazón de la Europa central, pero por todos lados ejercían atracción sobre los pueblos vecinos: era el sacro Imperio Romano de la nación alemana. Ahora, durante la guerra mundial, este viejo imperio empuja desde abajo, del seno de la tierra, y aflora en feliz advenimiento, después de un largo sueño"[123].

La caída en 1916 del Imperio austro-húngaro, última expresión del Imperio romano, implicó el final de una era histórico-política, de la "secular Europa imperial", formada por gobiernos de base sacral[124] y un político y analista de la talla del inglés Winston Churchill lo reconocía al expresar que "a lo largo de muchos siglos, este cuerpo, sobreviviente del Sacro Imperio romano, había brindado a sus numerosos miembros una existencia común de seguridad y de ventajas"[125].

De manera similar al proceso de unidad alemana, el *risorgimento italiano* (otro modo de *renovatio*) —como era obvio— estuvo marcado por los ancestros míticos de Roma. La idea está presente en los escritos de Giusseppe Mazzini y Vincenzo Gioberti. En ambos la doctrina universalista y nacional se une casi en una traducción moderna del mesianismo utópico medieval,

brotada del mito del Sacro Imperio romano. Cuando, con los errores y desventuras del *Quarantaotto*, cayeron muchas ilusiones, la obra constructiva del auspiciado Estado italiano logra sus fundamentos en la realidad práctica italiana y europea, Roma reapareció como la meta a que debía tenderse, como la "estrella polar" que guía el camino arduo e insidioso que conduce a las naciones a la unidad. Y Camilo Cavour en marzo de 1861, ante el problema de la capital del nuevo reino, sostuvo con conmovedora elocuencia, y el primer parlamento italiano afirmó, que ninguna otra ciudad fuera de Roma podía dar a la nación la plenitud de su dignidad estatal y sancionar la unidad con el derecho de una tradición milenaria; ser en suma, la capital.

La conquista de la ciudad *eterna* por Giusseppe Garibaldi al mando de las milicias nacionales pasó a la historia como la "marcha sobre Roma". Esta marcha fue aclamada por toda Italia que no concebía un futuro común sin la ciudad de las siete colinas y se hizo al grito de *Roma o morte*. "Este entusiasmo por un nombre famoso, era en sustancia el mismo sentimiento que creó y consagró el Sacro Imperio en el Medievo"[126]. La rendición del papa Pío IX y la caída de Roma en manos italianas significaron el final del reinado de la Roma papal, otra de las herencias del desfalleciente mito de Roma.

La última expresión significativa del mito de Roma se puede comprobar con Mussolini. Entre las múltiples manifestaciones sobre Roma que encontramos en sus discursos, podemos selecionar, a modo de ejemplo, su ensayo de abril de 1922 en que manifestaba: "Nosotros vemos en Roma la preparación del futuro. Roma es nuestro mito. Soñamos con un Italia romana, es decir, sabia y fuerte, disciplinada e imperial. Gran parte del espíritu inmortal de Roma renace con el fascismo: romano es el *fascio*, romana nuestra organización de combate"[127], y en otra oportunidad: "En este mundo oscuro, atormentado y ya vacilante, la salvación sólo puede venir de la verdad de Roma, y de Roma vendrá"[128].

El culto a Roma, a su eternidad[129] y a su imperio, fue su tema básico entre 1922 y 1940. Se pronunciaron conferencias alusivas, se designaron ilustres romanistas como funcionarios, se organizó la Exposición augustal y el régimen fascista asumió una serie de elementos simbólicos tomados de la antigüedad romana, como los *fascio*. Los estudios clásicos fueron uno de los caminos empleados por el Régimen para fortalecer su ideología, vinculando el fascismo con la Roma antigua y la Iglesia Católica Romana. A su vez se publicaron revistas como *Capitolium*, *Roma* y *L'Urbe*, los *Quaderni* históricos y se estructuró una *Storia di Roma*, prevista en 30 volúmenes por el Instituto de Estudios Romanos con expresas directivas a sus autores, dictadas en 1937, en las que se les aclaraba que "será necesario que cada autor tenga siempre presente al analizar

los problemas que el fin básico de la obra es la de sacar a la luz cuál ha sido la funcion histórica providencial ejercida por Roma a lo largo de todos los siglos y de todas las épocas... En cada volumen deberá resultar que Roma *caput mundi* normaliza y unifica la civilización blanca y occidental"[130].

El mito de Roma, como era previsible, fue asumido también por las más altas autoridades de la Iglesia en Italia y alguno de sus representantes más importantes como el cardenal Schuster, arzobispo de Milán, lo manifestó expresamente en su alocución del 26 de febrero de 1937 donde dijo: "Las condiciones de Roma tras los *idus* de marzo pueden compararse a las desastrosas condiciones económicas de Italia tras Caporetto. Pero así como la divina Mens envió a Octaviano, del mismo modo en Italia surgió el hombre providencial, el Hombre de Genio, que salvó al Estado y fundó el Imperio... Si el emperador Augusto hubiese leído los Anales del gobernador Quirino de Judea hubiese encontrado el nombre de aquel poderoso Numen que lo hubiese llevado al triunfo ¡Jesucristo!". Lo hubiera hecho emperador universal porque quería servirse de aquel imperio como de una condición social enormemente favorable para fundar un imperio universal sobre todo el mundo... Pero la historia posee unos maravillosos recursos. Tras dieciséis siglos, henos de nuevo con una nueva marcha sobre Roma y con otro edicto de paz religiosa. Dios ha querido dar también al Duce un premio que aproxima su figura histórica a los grandes espíritus de Constantino y de Augusto, volviendo a ceñir, gracias a Benito Mussolini, a Roma y al rey con un nuevo floreciente laurel imperial de la paz romana"[131].

Sobre este tema resulta elocuente la inscripción que Mussolini hizo grabar en el frente de la casa de Cecil Rhodes: "Recuerda que eres un romano. Ten cuidado, pues eres también un emperador"[132].

El fascismo explicó la crisis contemporánea en el contexto del mito de Roma. Tal, por ejemplo, la interpetación de A. Gravelli al criticar los intentos paneuropeos de 1934. Por otra parte planteó su política exterior con una clara orientación expansionista. "Esta prostitución del mito clásico condujo a una disgregación de Europa en realidades nacionales contrapuestas que, en último término, llevaron a la Gran Guerra y a la crisis de la civilización continental, evidenciada por la tendencia al vacío del hombre europeo de posguerra, considerado por el fascismo como débil, sensualista y decadente. Ahí entra en juego un segundo factor "europeísta"; el fascismo como concepto revitalizador y unificador mediante unos pretendidos valores espiritualistas que podían ser aplicados a toda Europa. El fascismo se autoconsideraba como un centro de idealidad en el corazón del continente, un paso decisivo de renovación espiritual impulsada por jóvenes inconformistas, cuya acción violenta

(comparada con la sangre nueva que los pueblos bárbaros aportaron al caduco Imperio romano) estimularía a los pueblos de Occidente, establecería la renovación (*renovatio*) de la intranquila Europa y revitalizaría el nombre de Roma. Esta concepción idealista del fascismo trató de ser vinculada con la tradición cristiana. Gravelli negó en repetidas ocasiones la concepción crítica que identificara su *Antieuropa* con anticristianismo, y que basaba la mitología de la doctrina y el régimen fascista en la romanidad pagana"[133]. La vocación expansionista del fascismo, entendido como nuevo ideal europeo, fue claramente proclamada por Mussolini en el octavo aniversario de la "marcha sobre Roma" el 27 de octubre de 1930[134].

Curiosamente el mito de Roma tampoco estuvo ausente en la estructuración ideológica del Tercer Reich. Sin perjuicio de que los poetas e intelectuales alemanes del siglo XIX hayan reconstruido un pasado glorioso germano, ello no se hizo contra el mito de Roma, sino más bien aceptando aspectos significativos de éste, especialmente en su versión del Imperio romano restaurado por la nación germánica[135].

Un entendido como Kohn observa, en el contexto que nos interesa, que "en el siglo XX, un nuevo imperialismo totalitario abandonó el sistema de la pluralidad de imperios en un mundo de naciones iguales y diversificado, y volvió a la concepción medieval de un imperio universal fundado en la unidad de fe"[136]. Si analizamos esta frase dentro del mito que estamos estudiando veremos que no fue casualidad que una vez destruidos —a principios del siglo XX— los tres imperios herederos del romano, haya reaparecido el intento, aunque sea deformado, de una nueva *renovatio* imperial en su aspecto ecuménico.

Para Alfred Rossenberg —autor del *Mito del siglo XX*— y para el propio Adolf Hitler —según declaraciones a Rauschning[137]— el Tercer Reich puso fin a un período de decadencia y degeneración (el *Volk*-caos) y retomó la herencia imperial del Sacro Imperio romano y del efímero Imperio de Bismarck.

Sabemos que fue un escritor conservador, Arthur von Möeller Van der Bruck, quien originó el término imperial de Tercer Reich, al publicar en 1923 un libro con ese título: *Das dritte Reich*. Como comprobó Reszler dicho nombre está vinculado directamente al tema mítico que nos ocupa, pero es poco conocido que el autor "redactó su obra después de haber leído la *Theantropía* o religión del Tercer testamento del ruso Dmitri Merejkovski.[138]... En Rusia el mito de las tres edades encontró un terreno de expansión particularmente favorable, en razón del mito de las tres Romas, basado en la división de la historia en tres grandes épocas creadoras"[139]. En su obra Van der Bruck escribió: "En ningún otro país... los valores han tendido tan impetuosamente ha-

cia la unidad, unidad de que no hemos gozado desde nuestro primer imperio, unidad que frustróse en nuestro segundo imperio, unidad cuyo establecimiento será la tarea de nuestro tercer imperio, La antítesis de nuestra historia no desaparecerá, pero será reservado al Tercer Reich llevar nuestros valores a su supremo destino", y agregó: "Tener siempre presente que la idea del tercer Reich es una idea filosófica; que las asociaciones despertadas por las palabras Tercer Reich... son nebulosas, indeterminadas, cargadas de sentimiento, no de este mundo, sino del venidero. Los alemanes se muestran demasiado propensos a engañarse a sí mismos. Podría suceder que la idea del Tercer Reich se revelase como la más fatal de cuántas ilusiones haya jamás acariciado... Alemania podría perecer en su sueño del Tercer Reich... La idea del Tercer Reich —a la que nos apegamos como a nuestra última y suprema filosofía— sólo puede dar fruto si es traducida a la realidad concreta..."[140]. Sus vinculaciones con el mito de Roma son remarcadas por Voegelin cuando afirma que "la idea rusa de la Tercera Roma se caracteriza por la misma combinación de una escatología del reino espiritual con su realización en una sociedad política, al igual que la idea nacional socialista del *Dritte-Rome*"[141].

Ya en 1830 Alexis de Tocqueville profetizaba —en un párrafo célebre— el futuro del mundo para Rusia y los Estados Unidos de América. "Sus puntos de vista son diferentes, sus caminos diversos: con todo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a tener entre sus manos, algún día, los destinos de la mitad del mundo". Alvaro D'Ors explicaba: "La profecía resultó exacta, pero incompleta, ya que la clara intención de cada una de las potencias está en el dominio, no de un hemisferio, sino del mundo entero, del *totus orbis*, en el cual no caben dos sistemas contrapuestos. Dos gigantescas potencias, federaciones ambas, dotadas de un potencial económico y bélico incomensurable; herederas, legítimas, ambas de aquellas dos porciones de Cristiandad desgajada, pues si la Rusia es realmente la continuadora histórica del Imperio bizantino, los Estados Unidos representan la realización más acabada del puritanismo reformista"[142].

Pese a que un estudio de los aspectos mítico-religiosos del puritanismo en la conformación de los Estados Unidos de América nos alejaría del objeto de nuestro trabajo[143], no podemos omitir al menos las referencias que hicimos a los matices polibianos del mito de Roma en los Padres Fundadores y a la mentalidad religiosa expansionista de la *República imperial.*

Pero este aspecto mítico-religioso aparece con mayor claridad en el caso de Rusia convertida en Unión Soviética[144]. El mesianismo ruso tuvo claras manifestaciones en la política de la Unión Soviética y resurge en la Rusia actual. Baste mencionar aquí a modo de ejemplo dos expresiones de autores

contemporáneos. Reszler es quien más se acerca a la perspectiva de nuestro trabajo cuando indica que en la URSS "los mitos escatológicos prerrevolucionarios ceden el lugar a un nuevo mito: el de la fundación (La conmemoración del aniversario de la Revolución de Octubre sirve de actualización, cada año, bajo la forma de un nuevo comienzo, de la epopeya revolucionaria). La epopeya revolucionaria se transforma en mito conservador. Y en la misión revolucionaria del proletariado ruso reaparece bajo una forma nueva del mito ruso de la Tercera Roma"[145]. Una vez más nos reencontramos con conceptos que nos resultan conocidos, como el de *renovatio*. El otro autor citado Ellul, a su vez, advierte reminiscencias de nuestro mito cuando sostiene que "se podría, con precisión, rasgo por rasgo, atribuir a Lenin lo que pasó con Octavio Augusto, que fundó la religión política imperial. El culto de la personalidad conduce en realidad a la divinización del dictador"[146].

El papel que antiguamente cumplieron los mitos pasó a ser organizado y dirigido por las potencias totalitarias, surgidas de las monarquías absolutistas modernas, pero esta reelaboración deformada de los mitos ya no se origina en la "sabiduría ancestral de los pueblos" sino de una ideología oficial impuesta por el partido en el poder o por los ideólogos intelectuales al servicio del mismo, para sus propios intereses[147]. De este modo se preparaba el pasaje del absolutismo monárquico al absolutismo democrático. Así "el mito que viene a constituir la base desde la cual se vive y se actúa no es espontáneamente aceptado por el pueblo o por cada uno de los individuos en virtud de su irradiación sacral, sino más o menos coactivamente impuesto, excluyendo toda creencia más profunda y más universal que pueda disputarle la primacía en la conciencia pública"[148].

Pero el mito de Roma tampoco se limita a sus expresiones mitigadas en las grandes potencias políticas de nuestros días, pues podemos observar que en fecha tan cercana a nosotros como 1952 el papa Pío XII confirió por última vez el título pontificio de "Conde del Sacro Imperio Romano" y todavía en 1959 el misal romano en las ceremonias de la Pascua, rezaba por "nuestro devotísimo emperador..." e imploraba "¡Oh Dios, que hicisteis surgir el Imperio romano, para predicar el Evangelio del Eterno Rey...".

Y acaso no trae reminiscencias del mito de Roma el célebre discurso del cardenal Eugenio Pacelli, pronunciado en 1936, donde afirmaba en sus partes más significativas: "Roma es una palabra de misterio como un misterio es el destino de Roma, ciudad eterna, no tanto por los siglos del pasado, de los que se ufana, cuanto por aquellos que espera del porvenir... Mas la Providencia, que gobierna el mundo y, cambiando sucesivamente los reinados de gente en gente y de una en otra sangre, humilla y exalta a los hombres y a las

naciones, ordenó y preparó al pueblo y la ciudad de Roma para un fin que supera la penetración natural y, ocultamente operando, dirige hacia ellas inconscientes intenciones de las luchas y las victorias humanas. Roma, destinada a ser capital del mundo y sede central de la religión que adora a Dios como es debido, obtiene durante largos siglos, aun a través de infortunios que no reprimen su osadía y sus esperanzas, gracias al valor guerrero y a las virtudes políticas y civiles de sus reyes, sus cónsules y sus Césares, el imperio del mundo soñado por sus vates con sueños de profetas y ojo de Sibilas, duración sin término; merced perenne que Dios, quien premia todo bien por limitado y efímero que sea, concede a los altivos Quirites, instrumentos ignaros de los ocultos y supremos consejos divinos. Y cuando, bajo la potencia de Roma, el mundo está en paz y Jesús Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, Redentor del mundo cual rey, cual pontífice, cual profeta y más que profeta de una eternidad ultramundana, viene sobre la Tierra, hace de la hora de su nacimiento el centro y la plenitud de los siglos caducos, e inicia por su nombre una era que desembocará en los siglos eternos, Augusto, que con su censo traslada de la casita de Nazareth a la gruta de Belén a la Virgen Madre, lo ignora; Tiberio no lo reconoce; Nerón lo persigue en la persona de sus seguidores... Así el más sagrado destino de Roma está oculto en la fe de Cristo, fe que es victoria sobre todo paganismo antiguo y moderno... De Cristo, junto con la regeneración sobrenatural del alma humana, deriva y se inicia la nueva civilización del género humano, que, purificando y reabsorbiendo en sí lo mejor de Atenas y de Roma, empuja a la humanidad hacia aquella excelsa meta, no mendaz de libertad, de fraternidad y de igualdad, donde, como proclamaba el Apóstol de las Gentes, no hay griego o judío, bárbaro o escita, siervo o libre, Cristo es todo y está en todos... El destino de Roma es la elección divina de una ciudad sobre todas como sede del Pastor del único rebaño de Cristo, es el destino de la unidad humana, invocada por el Redentor ... Y nosotros, los cristianos, hemos creído en el amor de Dios por nosotros; y en la imagen de la antigua Roma idólatra que se hace madre de los pueblos y hace hijos suyos y ciudadanos a los hijos mismos de los bárbaros, reconocemos la anticipada visión de la Roma cristiana, madre de todas las Iglesias y patria común de todos los hijos de Dios, preordenados por las aguas del bautismo y por la gracia regeneradora, a ser ciudadanos de aquella suprema Roma por la cual Cristo es romano... Ante el vicario de Cristo se inclina el destino de Roma; en él se fija y se vuelve hacia una meta que no es de este mundo. Ninguna ciudad vence y vencerá el destino de Roma. Jerusalén y su pueblo ya no son la ciudad y el pueblo de Dios: Roma es la nueva Sión, y es romano todo pueblo que vive de la fe romana. Tiene el mundo, ciudades más populosas y más amplias, y las gentes se ufanan de ellas; ciudades sabias tuvo la historia

de las naciones; pero ciudad de Dios, ciudad de la Sabiduría encarnada, ciudad de un magisterio de verdad y santidad que tanto sublima al hombre que lo eleva sobre el altar hasta el cielo, no es sino Roma, elegida por Cristo 'como el santo sitial en que se sienta quien sucede a aquel Pedro que es más grande'"[149].

El tema también persiste en los intérpretes contemporáneos del *Apokalipsis*, la mayoría de los cuales coincide en afirmar que "los signos de los tiempos" se caracterizarán por la descristianización del mundo ("la sal se vuelve sosa"), y la desromanización de la Iglesia. Estas características hacen afirmar a Palacio que es innegable la cercanía de los tiempos apokalípticos "por la destrucción del orden social, político y económico de la Cristiandad, por la pérdida de la fe en un destino espiritual trascendente y por la proliferación de herejías de las que no se abomina y a las que no se reprime. Durante esta época se consuman —agregan— la remoción del Obstáculo y la descristianización del mundo: aquí estamos hoy"[150], y es tal la atracción del mito que todavía en nuestros días algunos autores católicos integristas no vacilan en recordar el concepto paulino de *katejon* y retomar la tesis patrística que asignaba este papel a Roma, aseverando que nos acercamos a los tiempos apokalípticos en la medida que en 1916 cayó el Imperio romano[151] . A partir de mitades de este siglo también se ha ido perdiendo la Romanidad como estructura cultural-eclesiástica, desapareciendo —o al menos oscureciéndose— tras el Concilio Vaticano II la nota de Romana de la Iglesia Una, Santa, Católica, Apostólica y finalmente al dejar de hacerse referencia a Roma como ciudad santa y eterna en el último Concordato firmado entre el gobierno de Italia y la Santa Sede. Por otro lado, la desaparición de la Romanidad parece evidente en el abandono del latín y en el agotamiento —o destrucción— cada vez más evidente de las instituciones surgidas del derecho romano, como, por ejemplo, la concepción tradicional o patrilineal de la familia.

Para estos autores recobra actualidad la célebre profecía atribuida a Beda el Venerable: "Mientras dure el Coliseo, durará Roma; cuando caiga el Coliseo, Roma caerá; y cuando Roma caiga, caerá el mundo"[152].

Más allá del mito de Roma parece característico de la Modernidad que los mitos actuales, como la utopía (mito del "Paraíso perdido" en evasión), en vez de basarse en el pasado y sus tradiciones, con características teocéntricas, se tornaron antropocéntricos y totalizadores, y se proyectaron hacia el futuro (matiz esjatológico), se historizaron, abandonando, al menos en parte su atemporalidad y transhistoricidad. Los mitos fundacionales fueron reemplazados por los mitos revolucionarios, e incluso la propia idea de Roma —como vimos— llegó a convertirse en modelo revolucionario. En última instancia, si tuviéramos tiempo para analizar esta versión utópica, reencontraríamos transforma-

das las antiguas ideas de *renovatio* (una época mejor) y *traslatio* (en otro lugar o incluso en ninguna parte más allá del espacio). Los mitos asumen la cosmovisión de la Modernidad y en ella el concepto de Progreso que reemplaza —en su versión iluminista— la Providencia del plan divino, a la vez que reasume, en un contexto secularizado, el mito del gobierno universal, en proyectos como la Europa unida, la Sociedad de las Naciones, las Naciones Unidas o en las que para nosotros son sólo versiones modernas de nuestro mito como la sinarquía, la tecnocracia u otros que rescatan el sentido ecuménico. En este aspecto resulta sintomático que la utopía aparece al perderse la unidad pragmática del *Imperium* romano. No necesariamente las crisis, sino también la pérdida del sentido práctico o del realismo favorece la aparición de utopías, las que no por casualidad son prácticamente ignoradas en el mundo romano.

Pero como los seres humanos no pueden vivir sin mitos hoy debemos buscar nuevas transformaciones de los mismos. Mircea Eliade nos advierte que "ciertos temas míticos sobreviven aún en las sociedades modernas, pero no son fácilmente reconocibles, por cuanto han experimentado un largo proceso de laicización"[153]. Lo único que hay que hacer es buscarlos, reconocerlos. Así, por ejemplo, Eliade sostiene que la *renovatio* reaparece en las festividades del Año Nuevo, como un mundo nuevamente creado o que se renueva[154]. "Nuestros mitos, socialmente operantes, se nos hacen presentes hoy en forma secularizada —política, socio-mesiánica, espacial, psicoanalítica, económica o deportiva—, mas su función es básica e impulsora del vivir colectivo y personal. La necesidad de hallarle un sentido a la vida y a las propias acciones hace que se constelen fondos de creencia, provenientes tal vez de sistemas filosóficos o científicos popularizados, pero cuyo prestigio mítico comienza cuando van perdiendo la racionalidad científica y se convierten en tópico imantado de afectividad, desde la cual las colectividades viven, actúan, se sacrifican, cobran ánimos para realizar diversas tareas; las que precisamente gracias al mito se presentan como cargadas de sentido y cualificadoras del hombre"[155].

Pero el mito de Roma parece haber finalmente desaparecido ya que su expresión política, el Imperio romano, no existe más, pero su nostalgia sigue vigente, a veces en la forma y otras en su idea esencial, que cada tanto reaparece en proyectos *ecuménicos* o *universalistas*. Como escribiera el historiador francés Pierre Chaunu: "A medida que la realidad del imperio se aleja, que se realiza un trabajo estilizador de la memoria, el imperio se convierte en un paraíso perdido que habrá que resucitar. La posibilidad de la unidad está contenida en los imperios reflejos y en la Iglesia"[156].

En nuestro siglo el cardenal Newman se preguntará dubitativamente "si el Imperio romano existe aún o ya no existe; ya no existe, en un sentido, por-

que está dividido en reinos. Pero existe en otro sentido, porque es imposible asignar una fecha para su fin y se puede demostrar de muchas maneras que continúa viviendo, aunque de forma mutilada y degenerada"[157]. En otro enfoque parece que todavía "un Imperio como el romano, cuyo espíritu legislativo perdura a través de los siglos, no puede considerarse caducado y muerto. La obra imperial romana subsiste en el gobierno actual de los pueblos, no en forma de ruinas que hablan de grandezas pasadas, sino imprimiendo en las leyes actuales su espíritu de equidad y de estructuración social. Además del derecho, subsiste en todo el Occidente europeo la vida cultural comunicada por Roma en las lenguas romances y en el mismo inglés y el alemán, que han recibido una influencia profunda del latín. Con la lengua y la alta cultura somos tributarios de nuestro pensamiento al Imperio romano, que no podemos considerar extinto mientras pensemos y hablemos con la lengua y las ideas que de ellos hemos recibido como patrimonio inalienable"[158].

Pero nos parece palpable que más allá de la idea imperial el prestigio, la fascinación —y por qué no la nostalgia— de Roma permanece viva en Occidente y se manifiesta de muchas maneras; la más política de ellas es la añoranza de unidad y gobierno universal. Se trata de viejos temas que siguen siendo operantes en la medida que conservan su capacidad de generar conductas y despertar energías vitales.

Bastide observa que los mitos modernos se fueron separando de la sociedad que los nutría y han perdido sus fuerzas y su capacidad operacional, convirtiéndose en proyecciones fantásticas (utopías, ideologías, mitos sociales en términos de Sorel) y agrega que "efectivamente, la conciencia mítica, que garantiza la cohesión de las primeras sociedades humanas, no ha podido sobrevir a la desintegración de esa sociedad en grupos competitivos o en una atomización de individuos..."[159]. Este es el desafío que nos presenta nuestra sociedad actual: ¿se pueden superar los mitos —como pretenden los racionalistas o los simbolistas— o debe aceptárselos y encauzarlos, antes que reaparezcan de manera mucho más inquietante?

Aunque los pensadores modernos, a partir del racionalismo, plantearon la desaparición de los mitos, hoy —una vez descubiertos sus *camouflages*— podemos comprobar que a medida que avanza el mundo moderno los mitos políticos se acentúan y aparecen de una manera cada vez más politizados. Ante esta realidad innegable —y en particular en cuanto se refiere al mito de Roma— quizá tenga razón Romano Guardini cuando defiende la necesidad de restablecer una base religiosa para el Estado (el poder) sin el cual éste degenera en una simple organización de poder y de intereses[160]. Y como la cruda realidad nos ha mostrado en muchas oportunidades, ello es sumamente peligroso.

NOTAS

1 Cabe hacer notar que así como poseemos bastante bibliografía para estudiar este mito en Roma a partir de Augusto, en Constantinopla, en Moscú, e incluso —en menor grado— en la Edad Media de Europa occidental, en cambio casi no poseemos trabajos sobre la etapa posterior, lo que ha creado la falsa idea de que el mito desapareció en la Modernidad. Trataremos de demostrar lo contrario.

2 Tradicionalmente se las denomina nacionales, pero creemos que la denominación puede resultar anacrónica si no es aclarado su sentido, ya que el concepto de *Nación* en el uso que le damos habitualmente se origina sólo en el siglo XVIII. Nos parece apropiado rescatar la referencia de un estudioso del nacionalismo cuando afirma que "a fines de la Edad Media, todos los sentimientos de particularismo nacional se expresaban como parte del universalismo del Imperio. Nunca imaginaron una conciencia nacional independiente, distinta de la idea imperial universal". Kohn, H., *Historia del nacionalismo,* México, F.C.E, 1984, pág. 90.

3 La Bula, al negar la necesidad de la investidura pontificia al emperador, significaba la "nacionalización" del título y si no implicaba la renuncia al Imperio, al menos abandonaba la concepción clásico-medieval del mismo, centrada en Roma.

4 Borgese con gran perspicacia lo compara con la formación de un nuevo conjunto de cuerpos celestes derivados de un sol que se desintegra. Cit. Borgese, G. A., *Goliat. La marcha del fascismo,* Bs. As., Claridad, 1939, pág. 20.

5 Schmitt, C. *El Nomos en el Derecho de Gentes del Ius Públicus Europaeum,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pág. 39/40, XII-XIV, en *Da Roma alla Terza Roma,* 1986, pág. 248.

6 Cfr. Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del Rey,* Madrid, Alianza, 1985, pág. 237.

7 Gaeta, F., *Sull'idea di Roma nel'umanesimo e nel Rinascimento,* en *Studi Romani,* 25, 1977, pág. 171.

8 Folz, R., *L'idée d'Empire médiévale en Occident,* Paris, Aubier, 1953, pág. 186.

9 Folz, R., *L'idée médiévale de l'Empire en Occident,* Paris, Aubier, 1953.

10 Kantorowicz, E., *op. cit.,* pág. 236.

11 Así lo afirma la historiadora alemana Elizabeth Pfeil. Cit. Beneyto, J., *España y el problema de Europa,* Madrid, Espasa Calpe, 1950, pág. 32.

12 Post explica cuidadosamente cómo el rey se convierte en "príncipe en su reino". Post, G., *Two notes,* en *Traditio,* IX, pág. 288 y 301, que luego se corregirá por emperador según la afamada expresión de Felipe de Leyden en *De cura respublicae.* Cit. Kantorowicz, E., *op. cit.,* pág. 237. Las citadas expresiones también en Guillaume

Durant de Mende en su *Miroir* y en la *Quaestio in utramque partem* de 1302. Cit. Folz, R., *op. cit.*, Paris, Aubier, 1953, pág. 172.

13 Véase su *De potestate regia et papali.*

14 Cit. Folz, R., *L'idée ...*, op. cit., pág. 149.

15 Cit. Kantorowicz, E., op. cit., pág. 86, nota 89.

16 *España y el problema de Europa*, pág. 61.

17 Rosinski, H., *El poder y el destino humano*, Bs. As., Paidós, 1967, pág. 31.

18 A esta desmitificación ayudó —aun inconscientemente— la propia Iglesia, influida por la especificidad de lo político que produjo el redescubrimiento de un Aristóteles "averroista", como también las condenas que incluían creencias "míticas" tradicionales como la eternidad del tiempo y la corrupción y degeneración sin principio ni fin que implicaba el "mito del eterno retorno".

19 Schmitt, C., *Teología política*, Bs. As., Struhart y Cía. 1985, pág. 95.

20 Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990, pág. 97. Cfr. Ellul, J., *Los nuevos poseídos*, Caracas, Monte Avila, 1978, pág. 286, y Jouvenel, Bertrand de, *El poder*, Madrid, Editora Nacional, 1956, págs. 101/02.

21 Schmitt, C., *Politische Romantik.* Cit. Nicoletti, M., *op. cit.*, pág. 97. Similares opiniones sostuvieron en el siglo pasado especialmente Bonald. Cfr., por ejemplo Múgica, L. F., *Tradición y Revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, Pamplona, EUNSA, 1988, pero también Burke, de Maistre y Donoso Cortés, entre los más significativos. La sacralización de la política ya fue enunciada por Kierkegaard al afirmar que "toda la mentalidad moderna se reduce a aquella maldita caricatura de la religión que es la política", Papirer, X-4 A 83.

22 Interesantes observaciones sobre el tema en Zunini, G., *Homo religiosus*, Bs. As., EUDEBA, 1977, esp. pág. 76 y ss.

23 Cfr. Ellul, J., *op. cit*, pág. 95, 119, 277.

24 Reszler, A., *Mitos políticos modernos*, México, F.C.E, 1984, pág. 233.

25 Reszler, A., *op. cit.*, pág. 286.

26 Cfr. Elorduy, Eleuterio, *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, Espasa Calpe, 1944, pág. 193.

27 Chaunu, PÁG., *Historia y decadencia*, Barcelona, Gránica, 1983, pág. 186.

28 Cfr. Bauzá, H., *Roma y el destino de Occidente*, en "Congreso Int. as Humanidades Greco-latinas", Coimbra, 1988, pág. 164.

29 Gaeta, F., *L'idea imperiale degli umanisti e l'Impero di Carlo V*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, págs. 143/44.

30 En Graf, A., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Torino, Loerscher, 1915, pág. 13.

31 En Truyol y Serra, A., *Dante y Campanella*, Madrid, Tecnos, 1968, pág. 164.

32 Cfr. Eliade, M., *Sobrevivencia y "camouflage" de los mitos*, en *Diógenes*, XLI, 1963, pág. 13.

33 Campanella, T., *La monarquía del Mesías. Las monarquías de las naciones*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 22.

34 Cit. Gaeta, F., op. cit., págs. 181/82.

35 Cit. Mazzarino, S., *El fin del mundo antiguo*, México, UTEH., 1961, pág. 78.

36 Cit. Garin, E., *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986, pág. 63.

37 Cit. Garin, E., *op. cit.*, pág. 25.

38 Véanse, por ejemplo, las dedicadas a Steffano Colonna o a Azzo de Correggio.

39 Cit. Bryce, G., *Il Sacro Romano Impero*, Milano, Hoepli, 1907, pág. 324.

40 Cit. Mazzarino, S., *op. cit.*, pág. 85.

41 Como orientación nos parece que resultaría de sumo interés estudiar en este tema la influencia que tuvo el traslado de la sede romana a Avignon.

42 Cfr. Kantorowicz, E., *op. cit.*, pág. 238.

43 Cit. Rico, F., *Alfonso el Sabio y la General Estoria*, Barcelona, 1972, I, págs. 200/01.

44 "Alexandro d'esta manera lo hizo, y quedárase sin el otro sobrenombre de magno de otra manera; y algunos de sus subcesores llevaron la mesma derrota y Augusto Cesar, y muchos de los suyos en el ymperio; lo mesmo Carlo Magno porque vengamos a christianos; y hartos también de sus descendientes, caminaron por este mesmo camino. Pues si venimos con esta quenta aquel que Dios tiene en su gloria, Carlos Quinto, sernos ha de exemplo de lo que tratamos", pág. 398. Cit. González, J., *La idea de Roma en la historiografía indiana*, Madrid, C.S.I.C., 1981, pág. 59.

45 Cfr. González, J., *op. cit.*, págs. 23/24.

46 Edic. Gómez Moreno - Mata Carriazo, págs. 486/90. Cit. González, J., *op. cit.*, pág. 165/166.

47 *Partidas*, II, 1, 1.

48 Cfr. Elorduy, E., *op. cit.*, pág. 441.

49 Cfr. nuestro artículo en *Prudentia Iuris.*

50 Gaeta, F., *L'idea imperiale degli umanisti e l'Impero di Carlo V*, en: *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 146.

51 Cfr. Von Aretin, K., *Il problema della renovatio Imperii romanorum*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, pág. 75 y Beneyto, J., *op. cit.*, pág. 118.

52 Cit. Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, pág. 389.

53 Cit. Beneyto, J., *op. cit.*, pág. 120.

54 Cit. Lépori de Pithod, M. E., *El Imperio de Roma y España en la visión de historiadores españoles del siglo XVII*, en *Revista de Historia Americana y Argentina*, Mendoza, 1983/4, 23/24, pág. 261.

55 Beneyto, J., *op. cit.*, págs. 170/71.

56 Llevó dieciséis coronas de reinos distintos, además de América y las Filipinas.

57 Toynbee, A., *Estudio de la historia*, Bs. As., Emecé, 1957, VII-I, págs. 60/61.

58 Toynbee, A., *op. cit.*, pág. 60, nota 2.

59 Cit. Toynbee, A., *op. cit.*, pág. 60, nota 2.

60 Repetidas veces aparece en Sepúlveda la expresión "el Imperio de los romanos y el nombre de Cristo" (por ejemplo en Demócrates segundo). González, J., *op. cit.*, pág. 84.

61 *De regno et regis officio*, II.

62 *Apología*, LII, pág. 177.

63 *Tratado comprobatorio*, en *Opúsculos*, pág. 398 y ss. Cit. González, J., *op. cit.*, pág. 67.

64 Cfr. González, J., *op. cit.*, pág. 98 y 111. El mito tiene antecedentes muy antiguos e ilustres, que no es momento de precisar. A manera de simple aproximación véase, por ejemplo, para el mundo helénico, la obra de Turati, F., *La crisi della cittá e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a C. Roma*, Ateneo e bizarri, 1979.

65 Cit. D'Auría, R., *San Martín en Roma y otros ensayos*, Córdoba, Biffignandi, 1977, pág. 91.

66 Mariluz Urquijo, J. M., *El Río de la Plata y el ambivalente modelo de Roma*, en *Investigaciones y Ensayos*, 37, enero-junio 1988, pág. 54 y 61 respectivamente.

67 Cfr. Palacio, J. M., *La Ciudad de los Césares. Un estudio de teopolítica*, Bs. As., 1972, pág. 3.

68 Cfr. Von Gierke, O. , *Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino, Einaudi, 1943.

69 *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, en *Obras de Martín Lutero*, Bs. As., Paidós, 1967, pág. 128/129.

70 *A la nobleza cristiana...*, op. cit., pág. 131.

71 *A la nobleza cristiana...*, op. cit., pág. 130.

72 Cit. Hammerstein, N., *¿Quomodo Imperium Romanum and Germanos pervenerit? La Traslatio Imperii*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, pág. 274.

73 Cit. Hammerstein, N., *¿Num Imperium hoc nostrum Romanum recte dici etiamnum possit? La doctrine des chroniqueurs d'Empire, des "Reichs-Publicisten"*, en *Da Roma alla terza Roma*, 1984, págs. 99/100.

74 Cfr. Kohn, H., *op. cit.*, pág. 91.

75 Cfr. Von Aretin, K., *Il problema de la renovatio imperii romanorum*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, pág. 73 y ss.

76 Brauneder, W., *Civitas et civis Sancti Romani Imperii (Etat et citoyen du Saint Empire)*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, págs. 132/33.

77 Cfr. Kohn, H., *op. cit.*, pág. 131. El mismo autor, de todos modos, asevera que "la idea del emperador en calidad de poseedor de un poder universal ilimitado era bastante general, entre los enterados (léase entendidos), hasta el siglo XVIII", *op. cit.*, pág. 284.

78 Kohn, H., *op. cit.*, pág. 123. Una opinión divergente —aunque no mayoritaria y en nuestra opinión bastante contradicha por las fuentes citadas en sentido contrario— es la de Beneyto cuando sostiene que "la concepción del Imperio prescinde de Roma y trata de hacerse viable como pura idea alemana", *op. cit.*, pág. 115. A favor, los autores luteranos que consideran a Roma sede del Anticristo, aunque podemos observar que en ellos sigue vigente el mito de Roma, pero en una perspectiva escatológica anti-romana. Cfr. Gaeta, F., *op. cit.*, pág. 186.

79 Cfr. Hammerstein, N., *¿Quomodo Imperium Romanum and Germanos pervenerit? La traslatio imperii*, en *Da Roma alla terza Roma*, 1986, pág. 276.

80 Hammerstein, N., *op. cit.*, págs. 280/81.

81 Obsérvese que esta idea conserva las mismas bases míticas que la nueva Roma (como centro político, religioso, geográfico y mítico del mundo y a la vez tierra elegida, pueblo elegido y rey elegido), trasladándose únicamente la ciudad (o sólo su nombre) —*traslatio*— por razones de oposición política circunstancial, hacia las sedes de las nuevas monarquías nacionales, que asumirán este nuevo nombre o esta nueva versión del viejo mito. En otro aspecto, en España por ejemplo, el Greco

forma parte de un proyecto de convertir a Toledo en la nueva Roma. Cfr. Milhou, A., *Colón y su mentalidad mesiánica, en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, pág. 420, nota 959.

82 Cfr. Pastor, L., *Historia de los Papas*, Barcelona, G. Gili, 1911, t.VI, esp. Cap. VIII, págs. 358/411.

83 Solé, J., *Les mythes chrétiens de la Rennaissance aux Lumiéres*, Paris, Albin Michel, 1979, págs. 94/95.

84 Cit. Milhou, A., *op. cit.*, pág. 424.

85 Cfr. Pratt, K., *Roma as aeternal*, en *Journal of History of Ideas*, 1965, XXVI, págs. 25/44, esp. pág. 38.

86 Inglaterra parece haber sido la última que, en pleno florecimiento puritano, asumiera ese papel. Así lo expone la obra de John Lily *Euphues y su Inglaterra* en 1580: "Tan tierno cuidado el Señor ha empleado siempre con Inglaterra, como si fuese un nuevo Israel". Cit. Kohn, H., *op. cit.*, pág. 143.

87 Si analizamos cuidadosamente cómo llegó París a ser el centro cultural del mundo podremos percibir que, en gran medida, no se apartó de las grandes líneas del mito de Roma; las que ya percibimos en los orígenes de la monarquía nacional francesa, como también en el triunfo del clasicismo. Un documento nos puede orientar sobre este rumbo. Claude de Seyssel, historiador del rey francés Luis XII, escribía en el prólogo de su *Justin*: "¿Qué hicieron el pueblo y los príncipes de Roma, cuando retenían el imperio mundial y aspiraban a perpetuarlo? No encontraron camino más seguro y adecuado que el de engrandecer, enriquecer y exaltar el idioma latino, que al principio del Imperio había sido muy crudo y endeble y que después de su difusión en los países, provincias y pueblos que habían conquistado, había logrado encajar en su idioma acompañado de las leyes romanas". Y Du Bellay en el soneto X cantaba: "Roma fue todo el mundo, y todo el mundo es Roma". Cit. Truyol y Serra, A., *Dante y Campanella...*, op. cit., págs. 43/44, nota 34.

88 Kohn, H., *op. cit.*, pág. 120.

89 Baste recordar la obra de Montesquieu, *Grandeza y decadencia de los romanos*, y observar que cinco capítulos del libro IV del *Contrato Social* de Rousseau (el 2, 4, 5, 6 y 7) están dedicados al análisis de la constitución romana. Cfr. Dake, R. B., *Montesquieu's Analysis of Roman History*, en *Journal of the History of Ideas*, 16, 1955, págs. 44/59 y Andrivet, PÁG., *Jean-Jacques Rousseau: quelques aperçus de son discourse politique sur l'Antiquité romaine*, en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 151, 1976, págs. 131/148. Cabe señalar que conjuntamente con Roma otra civilización antigua arquetípica fue Esparta.

90 Cfr. Baridon, M., *Edward Gibbon et le mythe de Rome*, Paris, Champion, 1977.

91 Baridon, M., *op. cit.*, pág. 392.

92 Cit. Baridon, M., *op. cit.*, pág. 394.

93 Idem, pág. 487.

94 Ver en Finley, M., *Democracia antigua y democracia moderna*, cit., págs. 202/03.

95 Cit. Bruckberger, R. L., *La República moderna*, Bs. As., Pleamar, 1964, pág. 64.

96 *Le Redacteur* del 11 thermidor, Año VI.

97 Cfr. Raskolnikoff, M., *L' "adoration" des romains sous la Revolution Française et la réaction de Volnet et des idéologues*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1983, pág. 204.

98 Tocqueville, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Guadarrama, 1969, pág. 36.

99 Tocqueville, A. de, *op. cit.*, pág. 39.

100 Cánfora, L., *Ideología de los estudios clásicos*, Madrid, AKAL, 1991, pág. 13.

101 Una serie de interesantes sugerencias sobre el tema en Ellul, J., *op. cit.*, pág. 120.

102 Baridon, M., *op. cit.*, pág. 569.

103 Por ejemplo Karl Marx en *18 de Brumario* y muchos "chauvinistas" franceses.

104 Tulard, J., *Napoleón: la continuité romaine*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1984, págs. 225/26.

105 Fichtenau, N., *La monarquía germánica de la Edad Media y su poder sobre la Iglesia*, en *Diógenes*, 34, junio 1961, pág. 90.

106 Cit. Ravignant, PÁG., *Lo que verdaderamente dijo Napoleón*, Madrid, Aguilar, 1970, pág. 207.

107 Cit. Gonzague de Reynold, *El imperio romano*, Madrid, Pegaso,1950, pág. 233.

108 Cit. Ravignant, PÁG., *op. cit.*, pág. 189.

109 Bryce, G., *El Sacro Romano Impero*, Milano, Hoepli, 1907.

110 Madelin, L., *Vers l'Empire d'Occident*, Paris, 1940, pág. 151.

111 Carta a Bausset de abril de 1813. Cit. Ravignant, PÁG., *op. cit.*, pág. 186.

112 Es sugestivo que el último emperador haya abdicado en la Roma *eterna*, "regresando" la corona a los pies de San Pedro.

113 Tal el título que se otorgó, tras su abdicación al Imperio Romano Germánico, presumiblemente para que éste no cayera en manos de Napoleón.

114 Catalano, PÁG., *Alcuni sviluppi del concetto giuridico di Imperium populi romani*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, pág. 653.

115 Para Rusia cfr. nuestro *El imperialismo ruso*, Universidad de La Plata, 1983 y también *El pensamiento político ruso del siglo XIX. Los eslavófilos*, 1994, en prensa.

116 Cfr. nuestro *El romanticismo político*, en *Revista de Historia contemporánea*, Universidad de Sevilla, 4, diciembre 1985, pág. 151 y ss.

117 Cit. Voyenne, B., *Historia de la idea europea*, Barcelona, Labor, 1965, pág. 110.

118 Cit. D'O'Butler, R., *Raíces ideológicas del nacional socialismo*, México, F.C.E., 1943, pág. 55.

119 D'O'Butler, R., *op. cit.*, pág. 57.

120 Cit. Catalano, PÁG., *Alcuni sviluppi del concetto giuridico di Imperium populi romani*, en *Da Roma alla Terza Roma*, 1986, pág. 652.

121 D'O'Butler, R., *op. cit.*, pág. 153.

122 Cit. D'O'Butler. R., *op. cit.*, pág. 123.

123 Idem, págs. 248/49.

124 Recuérdese la ironía inglesa que señalaba que la Santa Alianza de 1815 fue firmada por un monarca católico —el emperador de Austria—, un rey luterano —el de Prusia— y un zar ortodoxo —el de Rusia— y compruébese que los tres reinos —en parte secesionados del Imperio Romano y del mito de Roma— cayeron tras la primera guerra mundial o Gran guerra europea, a la que Sturzo llamó "el suicidio de Europa".

125 Cit. Wickenburg, E., *Breve historia de Austria*, Bs. As., El Ateneo, 1964, pág. 200.

126 Bryce, G., *Il Sacro Romano Impero*, Milano, Hoepli, 1907, pág. 383.

127 Cit. Cánfora, L., *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, AKAL, 1919, pág. 83.

128 *Scritti e discorsi*, VIII, 140. Cit. Kohn, H., *op. cit.*, pág. 133.

129 Cfr. Pratt, K., *op. cit.*, págs. 41/42.

130 Cit. Cánfora, L., *op. cit.*, pág. 87.

131 Idem, pág. 72.

132 Reszler, A., *op. cit.*, págs. 284/85.

133 González Calleja, E., *Los intelectuales filofascistas y la "defensa de Occidente"*, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 81, julio-setiembre de 1993, pág. 135.

134 En *Opera omnia*, Firenze, 1943, v. VII, pág. 230.

135 Cassirer, en *El mito del Estado* ha sido uno de los primeros autores que ha interpretado el nacional socialismo como un mito al estilo soreliano, usado por el Tercer Reich para su política expansionista, pero el autor que advierte sobre el riesgo de los mitos políticos, parece no darse cuenta del tema que nos ocupa ya que no hace mayores referencias a Roma.

136 Kohn, H., *El siglo XX*, México, Reverte, 1960, pág. 148.

137 *Hitler me dijo*, Bs. As., Hachette, 1940.

138 Cfr. De Lubac, H., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Encuentro, 1989, págs. 392/99.

139 Reszler, A., *op. cit.*, págs. 71/72.

140 Cit. D'O'Butler, R., *op.cit.*, págs. 323/24.

141 Voegelin, E., *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968, pág. 178.

142 D'Ors, A., *Ordo orbis*, en *Revista de Estudios Políticos*, 205, pág. 52.

143 Para ello véase TEVISON.

144 Cfr. por ejemplo nuestro ya citado estudio sobre el imperialismo ruso, donde se analiza cuidadosamente el mito político religioso en el comunismo de la Unión Soviética entendido como continuación de la tercera Roma y no como una ruptura, según sostenían muchos sovietólogos desconocedores del pasado ruso.

145 Reszler, A., *op. cit.*, pág. 156.

146 Ellul, J., *op. cit.*, pág. 248.

147 Cfr. Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad*, Madrid, B.A.C., 1970, pág. 49.

148 Cencillo, L., *op. cit.*, pág. 50.

149 Pacelli, Eugenio, *Il Sacro destino di Roma*, Conferencia pronunciada en el Istituto di Studi Romani el 23 de febrero de 1936, Publ. del Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 1987.

150 Palacio, J. M., *op. cit.*, 1972, pág. 79.

151 Esta es la interpretación más favorable en cuanto a su continuidad en el Imperio austro-húngaro.

152 *Pseudo-Beda. Excerptiones patrum collectanea, flores ex diversis quaestiones et parabolas*, en *P.L.*, XCIV, 543.

153 Eliade, Mircea, *Los mitos del mundo contemporáneo*, Bs. As., Almagesto, 1991, pág. 12.

154 Eliade, M., *Los mitos...*, op. cit., pág. 19.

155 Cencillo, Luis, *op. cit.*, pág. 12.

156 Cfr. Chaunu, Pierre, *op. cit.*, pág. 288 y ss.

157 Cit. Voyenne, Bernard, *op.cit.*, págs. 46/47.

158 Elorduy, Eleuterio, *op. cit.*, pág. 196.

159 Bastide, R., *Mito y utopías*, Bs. As., Amorrortu, 1972, pág. 270.

160 Cfr. Guardini, Romano, *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la política*, Madrid, Rialp, 1948.

CONCLUSIONES

Hemos llegado al final de un largo camino dedicado al mito de Roma y resultan apropiadas algunas consideraciones que surgen casi naturalmente a manera de conclusión de nuestra investigación.

Al iniciar el análisis de un mito político elegimos la idea de Roma como modelo específico y fijamos algunas premisas para su estudio. Al concluirlo creemos que, partiendo de esas premisas sobre el mito —específicamente el político—, hemos demostrado nuestra tesis sobre la existencia de un mito político de Roma, analizado su formación, desarrollo, transformaciones y la función que cumplió, quedándonos sólo algunas reflexiones finales respecto de su significado.

Los mitos, entendidos como arquetipos de la "conciencia colectiva" o como creaciones originadas en el "amanecer de la historia", se expresan temporal y espacialmente y pueden ser percibidos por el investigador, aun desdibujados, a través de algunas de sus manifestaciones (fórmulas, imágenes, acciones).

Pese a la articulación y mezcla de elementos diversos algunos han llegado a sostener la teoría de la existencia de un único mito, que se expresa de diferentes maneras, y por ello los demás "mitos" sólo existirían como facetas expresivas de este mito inicial; otros, quizá con mayor precisión, sostienen que existen unos pocos mitos básicos que reflejan "la ilimitada suma de posibilidades de la psiquis humana"[1].

Coincidentes con estas afirmaciones apreciamos la existencia, en el contexto de los grandes temas de la Humanidad, de un mito —o conjunto de mitos— surgidos de un mito originario central y que se refieren al poder. Como anticipáramos, Berdiaeff los intuyó, denominándolos "mitos de soberanía"[2].

A partir del principio de que el poder se encuentra en la base de la actividad política, hemos buscado aquella manifestación mítica que consideramos lo expresa mejor: tal el caso de Roma. No tenemos duda de que el poder también se refleja de manera mítica en sociedades menos sofisticadas ("salvajes"), pero que no adquirieron la consistencia histórica de Roma, entendida en nuestra opinión como la expresión más elaborada de un mito del poder, ya que la historia no nos presenta otro ejemplo similar.

Asimismo consideramos que los mitos políticos en general y el de Roma en particular se relacionan directamente con aquellos mitos que Eliade denomina *de origen* o *fundacionales* y que para él cumplen una importante función en la confirmación y consolidación de una sociedad política y de su *orden político natural*. En ellos reencontramos una serie de temas que podríamos considerar universales, por ser comunes a las razas y culturas de todos los tiempos y que justificarían la tesis de los "arquetipos inconscientes".

Estos mitos relacionan el origen de un lugar físico (el centro) con un héroe fundador vinculado a las divinidades. Este centro mítico —generalmente descubierto y no creado— es la sede sacral de la ciudad fundada para toda la eternidad (la *Roma quadrata*) y desde dicho centro —que atesora a los *penates*— se irradia ese poder ordenador que construye la sociedad política (*civitas*) y garantiza el orden político natural (*pax romana, concordia orbis*) sobre todo el universo (*cosmopolis, imperium*) guiado por la autoridad unipersonal (monárquica), vicaria del poder divino en la tierra (*imperator, basileus*) que garantiza una especie idealizada (¿utópica?) de "paraíso terrenal" (*aurea aetas*) que perdura hasta el fin de los tiempos y aun por la eternidad (*Roma aeterna*) en manos de un "pueblo elegido" (*imperium sine fine dedit*).

En un análisis más racionalizado podríamos afirmar que el desarrollo político y la expansión de ese *Estado (Roma)*, su proyecto político-cultural (*Romanidad*) y su mística político-cosmovisional consisten, en última instancia, en llevar hasta sus últimas consecuencias fácticas la sociabilidad natural del ser humano que tiende, por su naturaleza específica, a una única sociedad ilimitada o universal (*cosmopolis*), justificando de este modo el proceso de expansión como una labor predestinada de carácter misional.

Por otra parte observamos que el mito se fue elaborando en el tiempo por la fusión de una serie de elementos diversos que, a la manera de fragmentos

que se combinan en un caleidoscopio, comienzan lentamente a mostrar un sentido. Entre ellos la concepción estoica de la eternidad, la divinización del mundo, el papel del destino (*tyjé*, fortuna), la idea monárquica divinizada que se reelaboró sobre la base del héroe helénico y que condujo a la función vicaria del emperador, a su divinización juntamente con la de Roma y a su eternidad. No nos cabe duda de que Roma vivió su imperialismo como un mito, pero fue su contacto con el helenismo el que le permitió tomar conciencia de ello y perfeccionarlo con unos aspectos mesiánicos que le eran ajenos.

Ya a fines de la República los romanos vivieron su historia de manera mítica pero paralelamente la fueron racionalizando, elaborando teorías que relacionaban la idea de Roma con su realidad política hasta llegar, inclusive, a utilizarla como un instrumento político por parte de Augusto y sus colaboradores. Ayudaron a conformar este mito los pensadores que aportaron ideas provenientes del helenismo, las victorias militares, los literatos, poetas e historiadores que cantaron sus grandezas y también el prestigio de sus *padres fundadores* (Rómulo, Camilo, Augusto, Pedro y Pablo, Constantino, Carlomagno,...) que ayudaron a que los habitantes, impresionados por sus figuras legendarias, los transformaran en verdaderas leyendas que respondían a la concepción historiográfica que defendía la tesis de que la verdadera historia de un pueblo es la de sus héroes legendarios y sus proezas.

Otro claro ejemplo del carácter mítico de la idea de Roma se manifiesta en el nombre de la ciudad (*nomen*) que se mantuvo secreto, pues su posesión se relacionaba a la posesión de la cosa en sí; como también en los símbolos, fundamentalmente vinculados con el emperador —símbolos del poder— (águila, cetro, diadema, globo cósmico) y en frases o palabras (*Roma aurea, sancta, aeterna, perpetua, caput mundi, urbi et orbi*) que conforman la difusa estructura del mito.

Debemos recalcar que del desarrollo histórico-ideológico que hemos efectuado surge con claridad meridiana que la idea de Roma se convirtió en un mito político, en la medida en que cumple con las características propias de un mito enunciadas precedentemente.

En primer lugar, la idea se fue consolidando borrosa y adquirió —y manifestó — aspectos que superaron lo racional, incursionando en la temática estrictamente mítica. En este caso ésta actuó como una idea-fuerza que configuró el Imperio y a su representante fáctico: el *imperator*, y condujo a la acción. Este proceso, incluso anterior a Roma como pudimos rastrear, adquirió en ésta un ambiente propicio y ecuménico; y ello le permitió perpetuarse y eternizarse como máxima expresión del mito. A su vez la idea cumplió un

papel destacado en el proceso de divinización del *imperator* llevado a cabo paralelamente con el culto a Roma y a la eternidad de ésta, y que conformó la creencia y el convencimiento de que Roma sería eterna o al menos duraría hasta el fin de los tiempos y de similar manera hasta entonces habría un único emperador, a su vez, árbitro de la paz universal. Esta idea del único emperador se aprecia claramente si comprobamos que en los *Annales* francos Carlomagno (de la *pars occidentalis, rex francorum*) es considerado el 68° sucesor de Constantino VI (*basileus*, de la *pars orientalis*). De alguna manera Beda el Venerable, en plena sociedad feudal, resaltaba la idea de eternidad al afirmar que "mientras dure el Coliseo, durará Roma y mientras persista Roma durará el mundo".

A su vez la idea es *fundacional* en la medida en que tuvo un origen mítico vinculado con sus fundadores (Rómulo y Remo, luego Pedro y Pablo) y con la sacralidad del lugar (*Roma quadrata*), que se instrumentó por medio de unas instituciones que —idealizadas por Polibio— estaban destinadas a eternizarse modificando el devenir cósmico-político de la *anakyklosis*; y superando ese origen, se proyectó hacia un futuro sin límites (*sine fine*).

La idea es *movilizadora* porque, más allá de sus manifestaciones concretas, favoreció y justificó la expansión romana, a la vez que sustentaba el poder imperial de manera tal que aventajó a todas las restantes ciudades de la Antigüedad. Sus aspectos míticos se acentuaron más aún mediante expresiones mesiánicas y escatológicas, como los conceptos de "pueblo elegido" y de "eternidad", que también la distinguen de la mayoría de las ciudades. Esta visión transtemporal o escatológica puede comprobarse también respecto del *imperator*, especialmente en su visión idealizada del "emperador de los últimos tiempos" que devolverá la corona imperial a Cristo antes del fin del mundo (aspecto temporal) y en su apetencia de conquista espacial de toda la *oekumene*.

Creemos haber demostrado que el mito no se origina en la época de Augusto, como ha sostenido la mayoría de los escasos estudiosos del tema, sino mucho antes y en contacto con el mundo helenístico, correspondiendo a Octaviano el convertir al mito en movilizador, a través de la identificación de la figura del *imperator* con la misma Roma.

Precisamente en su carácter de movilizador, el mito favoreció la expansión romana en tendencia al dominio universal (*urbi et orbi*), proceso que —como pudimos demostrar empíricamente al analizar sus múltiples manifestaciones— tuvo lugar tanto en el tiempo como en el espacio y se estructuró, "eternizó" y operó a través de la *renovatio* de origen estoico y la *traslatio* de raíz judeo - da-

niélica. Por medio de la primera tuvimos varias *nuevas Romas* y por la otra... *segunda, tercera Roma*. En Constantinopla, por ejemplo, podemos observar cómo se unen ambas manifestaciones míticas en una sola "ciudad santa".

Por la *renovatio*, la idea de Roma pervivió logrando superar la tradicional dinámica organicista (nacimiento, crecimiento y decadencia) de los Estados mediante un renacimiento o una regeneración entendida como la inauguración de nuevos tiempos (*saeculum*) que de alguna manera permitieron seguir soñando con el "paraíso perdido". Como vimos precedentemente a partir del siglo de oro de Augusto la historia de Roma, y aun su continuidad medieval, nos aporta muchos ejemplos de periódicas *renovatio* o intentos de restaurar una sociedad perfecta (¿utópica?) en la tierra. Pero además de la *renovatio* augustal merece ser particularmente resaltado el extraordinario fenómeno (¿providencia?) que implicó la cristianización del mito antiguo que convirtiera la Roma de Rómulo y Remo, o de Augusto en la Roma de Pedro y Pablo.

Los pensadores cristianos, sin negar la concepción mítica de la eternidad de Roma entendida por ellos como duración hasta el "fin de los tiempos", aceptaron otras ideas provenientes del tardo-judaísmo (como la teoría de los cuatro reinos) y de la herencia greco-romana, elaborando una nueva teología política —esta vez cristiana— que consolidó el mito y no por casualidad se convirtió en el sustento ideológico —o místico— del Imperio. A su vez señalamos, más allá de las opiniones existentes, que en la Roma papal el mito sufrió el mismo proceso de división de poderes (espiritual-temporal) que la Cristiandad, siendo un elemento subyacente —pero clave— en la querella de las investiduras, ya que la lucha entre ambos poderes se produjo en torno a Roma.

Por la *traslatio*, en cambio, el mito, sin renegar de su centro originario (en este caso centrado hacia el *nomen* y el *imperator*) se sobrepuso a las circunstancias históricas desfavorables y se adaptó, trasladándose a distintos lugares geográficos. De este modo podemos hablar de una Roma cristiana, de una segunda Roma en Constantinopla, en tierras germanas o en la sede papal, de una tercera Roma en Moscú y aun de frustrados intentos modernos con Carlos V, el Sacro Imperio Romano Germánico, los revolucionarios franceses del siglo XVIIII, Napoleón Bonaparte o Mussolini, por nombrar los más detectables y que hemos analizado cuidadosamente a lo largo de las páginas anteriores.

Creemos haber demostrado la persistencia de la idea de Roma como mito de manera tal que logró sobreponerse a la secularización de comienzos de la Modernidad, encontrar sus raíces republicanas más aptas y manifestarse como una de las varias *nuevas Romas* que, una vez más, no sólo cambiaban de lugar

(*traslatio*), sino que modificaban sus formas; un ejemplo típico de ello fue la *renovatio* de una Roma republicana, como la predicada por los revolucionarios franceses del siglo XVIII. También el papel mítico del *imperator* fue asumido en el "mito del pueblo", reapareciendo la función carismática en los líderes de nuestra época.

Creemos que estas *traslatio* son consecuencia de un mito que con motivo de la ruptura imperial logró sobreponerse a la desaparición de éste, metamorfosearse en nuevas formas, confirmando, de esta manera, nuestra conclusión de que el poder no puede limitarse al simple análisis del imperio y su representante.

Una mención aparte merecen los modos de irradiación de este centro organizador del poder. En el caso de Roma —o de Moscú[3]— la expansión parte de un centro (ciudad santa) y se expande alrededor (*imperium*), mientras que en otros casos —como los Estados Unidos de América— se comienza por una serie de pequeños estados (*¿poleis?*) que se van agrupando hasta conformar una Confederación menos centralizada (*cosmopolis*, República imperial).

Sintetizando, la idea de Roma cumple con todos los caracteres y con el papel multifuncional de un mito político que comienza por aglutinar a un pueblo alrededor de un nombre (*nomen*) —símbolo sacralizado del poder (*res sacra, Roma quadrata*)— que posee la energía suficiente para movilizar a sus pobladores para que, conscientes de un destino (*fatum*) asumido, el *imperium sine fine dedit*, alrededor de una persona (*imperator*) que encarna la sacralidad del poder, se expandan temporalmente (*renovatio*) y espacialmente (*traslatio*) por toda la *oekumene*, mientras justifican esta expansión en su misión civilizadora (*concordia orbis, pax romana*).

En el caso del mito citado también se percibe claramente una función explicativa, en la medida en que aportó una cosmovisión político-cultural (el soldado agricultor), que engendró un conjunto de valores —luego cristianizados— que movilizaron (la mística política) al pueblo romano, a la vez que reforzaban la función de cohesión social.

Pero un fenómeno mítico de estas características, que no se reduce al período histórico de predominio y existencia de la república tardía y del imperio romano no puede limitarse a un mito del Imperio. Por otra parte ya demostramos que fue precisamente Augusto quien reunió el mito del Imperio con el mito de Roma, fundiéndolos en uno solo. Resultaría sencillo explicar la existencia de este mito sólo por argumentos económicos o estrictamente políticos, pero es indudable que estas explicaciones no alcanzan para satisfacer a quienes buscamos también encontrar en la historia una respuesta a los grandes interrogantes del ser humano.

Parece evidente que la explicación no puede ser puramente racionalista sino que requiere buscar un significado —en términos modernos "decodificar el mensaje"— oculto bajo las manifestaciones que pudimos percibir durante nuestra investigación.

En última instancia nos interesa averiguar por qué la idea de Roma sobrevivió durante tantos siglos —más allá de la existencia concreta de su expresión fáctica (el imperio romano)— y atisbar cuál fue el misterio de su vitalidad, en una sociedad que modificó su estructura y cosmovisión. No dudamos de la existencia de un significado profundo y estimamos que éste debe buscarse en el campo de lo religioso; para ello debemos ahondar en la "teología política" entendida no como una justificación y legitimación religiosa de un poder político sino como fundamentación teológica trascendente de un poder real ejercido de manera vicaria. En este aspecto el análisis de la formación, desarrollo y accionar del mito estudiado nos permite percibir que no se trata de un "sin sentido" sino que tras una serie de palabras, imágenes y símbolos, se oculta "otra realidad más inaccesible y profunda"[4] coincidente con los "distintos niveles de interpretación" de Ricouer[5], que debe ser rastreada.

La búsqueda de un significado profundo del mito implica nuevos riesgos por la mezcla excesiva y desordenada de datos, prejuicios, teorías anteriores, imágenes y símbolos abstractos o ambiguos con el agravante de que las sucesivas generaciones al racionalizarlo lo fueron transformando, adjudicándole lecturas a veces forzadas y que desvían de su significado inconsciente; pero, como advertíamos en la introducción, no debe ser obviado en la medida en que sostengamos que toda investigación histórica está obligada a superar el plano meramente positivo e intentar una interpretación.

Después de una minuciosa tarea de búsqueda de evidencias del mito a través de la historia llegamos a la conclusión de que, más allá del Imperio y sus expresiones, el mito de Roma refleja el ansia o la *apetencia* de poder ilimitado o universal (*urbi et orbi*) que surge de la propia naturaleza humana, como ya afirmaron los Padres de la Iglesia y confirman aun hoy historiadores de la talla de Arnold Toynbee al sostener que "el ansia de la unión universal es el tercero y último tormento del hombre"[6].

Esta apetencia propia de la naturaleza humana, como bien expusiera Romano Guardini, trasciende lo meramente político, pero en éste se manifiesta por sus efectos y a través de las instituciones en que se apoya. En el caso que nos ocupa se sustenta sobre los valores vividos que crearon vínculos favorables a la estructuración de la sociedad política organizada que llamamos Estado. La idea —que refleja el poder— entra en acción y asume características

de mito político cuando toma conciencia de sí misma y de su misión, movilizándose en consecuencia.

El poder "ilimitado" se ejerció por medio del emperador —que concretó en una persona "humana" el poder trascendente— en nombre de Dios —origen del poder— hacia un gobierno universal que ordenara el espacio y garantizara la paz, hasta intentar dominar de manera absoluta las coordenadas de espacio y tiempo. Este poder, así concebido y encarado, no posee límites espaciales ni temporales (*urbi et orbi, sine fine*).

Para los estoicos el concepto de imperio —que encarna esta idea— se originaba en un estado preternatural (el buen salvaje) o utópico de la humanidad y sus intentos de organizar una única comunidad internacional (*cosmopolis, imperium, Civitate Dei*) —que surgían de la misma naturaleza y según San Agustín del pecado original— jamás pudieron concretarse en la realidad.

Berdiaeff lo ha explicado en términos modernos cuando decía: "El poder está obligado a luchar contra las manifestaciones del mal: en esto consiste su función. Pero él mismo siembra el mal y demuestra ser una nueva fuente del mal"[7], generando un círculo vicioso de poder que debe suprimir el mal y se vuelve malo al obtener más poder, y así sucesivamente.

El poder emerge de un centro de irradiación y ordenamiento que genera un orden — en términos modernos un sistema político— a la vez que en lo religioso lo consagra y le otorga un carisma. Este poder en Occidente lo encontramos corporizado en Roma y creemos que la crisis moderna del poder se relaciona con la pérdida de la función que cumplía Roma en este sentido. Esta crisis se produjo al perderse la base ético-religiosa (y la mística política que la movilizaba), cuando la autoridad quedó limitada a la organización del poder y de los intereses particulares, en lugar del modelo clásico de la Ciudad de Dios agustiniana que afirmaba ciertos valores perennes sostenidos por un orden trascendente, el cual servía para organizar la sociedad y era garantizado por un representante vicario.

Kitto lo expresaba en estos términos: "El aprendizaje de la virtud, que el Estado medieval encomendaba a la Iglesia, y la *polis* consideraba como empresa propia, el estado moderno lo deja a la buena de Dios"[8]. La pérdida de estos valores en Occidente ha llevado a la mentada "decadencia" y —parafraseando a Chesterton— podríamos hablar de un poder fuera de control que se está volviendo loco, con la advertencia señalada por Guardini: "Una energía que no se encauza hacia su correspondiente objeto, que no se encuadra en ningún orden, que no está legitimada por ningún derecho positivo, constituye un peligro"[9]. La historia abunda en ejemplos sobre el particular.

Estas consideraciones nos reafirman en la creencia de que toda teoría y realidad política esconde además un sentido profundo que arraiga en lo teológico y que solamente sugerimos como tema de interés para teólogos entendidos en la materia.

Por un lado advertimos la existencia de un poder sin límites éticos que en la línea interpretativa agustiniana podemos considerar como satánico. Recordemos los términos de una de las tentaciones del demonio a Jesús: "Yo te daré todo ese poder (sobre todas las naciones) y la gloria de los reinos, porque a mí se me ha dado, y yo lo doy a quien me parezca. No tienes más que postrarte ante mí, y todo será tuyo"[10]. Pero Cristo rechazó ese poder ilimitado del que Lucifer se había apropiado. San Ireneo refiriéndose a ese párrafo interpretó: "Mentiroso es aquí el Maligno, porque no es él sino Dios el que asigna los reinos de la tierra según se lee en los Proverbios (VIII, 15/6) y en San Pablo[11]. El poder viene de Dios, no del diablo"[12]. San Ambrosio clarifica estas interpretaciones divergentes al precisar que "las obras malas vienen del Maligno, las instituciones del poder vienen de Dios, pero la avidez del poder viene del demonio"[13], aclarándonos los anteriores conceptos de Berdiaeff sobre el mal, en el sentido de que el poder viene de Dios, pero el abuso en el modo de ejercerlo es obra de Satanás.

El origen divino del poder aparece remarcado en el *Antiguo Testamento*, en el libro del *Génesis*, donde Dios Padre *Todopoderoso* ejerce su poder creando el mundo y al hombre (*fiat*) y al crearlo a "imagen suya" le otorga poder para dominar a todos los demás seres de la naturaleza[14]. "Dios es principio y potencia activa e infinita"[15]. El poder originario de Dios puede apreciarse en varios textos bíblicos como el Pacto de la Alianza en que el Señor afirma: "Porque mía es toda la tierra" o en los Proverbios citados por Ireneo: "Por Mí reinan los reyes y ordenan los legisladores lo justo; por Mí mandan los príncipes y decretan justicia los poderosos"[16].

Pero así como la teología oriental ha coincidido en una monarquía del Padre *Todopoderoso*[17], el pensamiento occidental ha identificado el poder con Cristo —la segunda Persona de la Santísima Trinidad—, reconociéndole como *Pantocrator* o Cristo Rey; poder que definiera el papa León XIII en 1889 en la encíclica *Annum Sacrum*.

En este aspecto cabe observar —como expresara Carl Schmitt en sus estudios de teología política— que Cristo no es únicamente Dios ni únicamente hombre, sino que reúne en sí ambas calidades [18].

Otros teólogos —en su mayoría luteranos u ortodoxos rusos— vinculan el tema del poder con la cuestión trinitaria[19] y así como San Agustín identifica

mediante una analogía psicológica al Hijo con el Verbo-*Logos* y al Espíritu Santo con el Amor, añaden que el Padre, en su carácter de Creador, debe ser identificado de manera directa con el Poder[20].

De ser así podríamos atisbar el enigma del poder y su insaciable apetencia en el seno del misterio impenetrable de la Santísima Trinidad —de manera similar al saber y al amor— en la medida que sean Personas de la Santísima Trinidad y por ende, eternas.

Nuestra cultura occidental, como las restantes del mundo, ha necesitado y necesita recurrir al mito para descubrir el sentido profundo y originario de los grandes temas antropológicos que inquietan a la humanidad y parecen grabados en su "memoria colectiva" desde el principio de los tiempos, para así clarificar su sentido —en este caso del poder— y encauzar su expansión, pues comprobamos que el mito no desaparece sino que, como manifestación descontrolada del poder, suele generar efectos peligrosos.

El mito de Roma —en nuestra opinión— fue la expresión más acabada de los sustratos profundos del poder, el cemento cohesivo vital que permitió el desarrollo político-religioso de Occidente. En esta época de su mentada "decadencia" o post-Modernidad, ¿morirá con él?

Pero en esta circunstancia no debemos olvidar que nuestra labor interpretativa de la historia no puede ser "agnóstica" (etimológicamente "ignorante") sino que debe agregar la posibilidad de una *re-signación* que de ningún modo significa abandonarse de manera pesimista ante lo incomprensible, sino, muy por el contrario, seguir buscando nuevos significados cuando la realidad nos muestre una interpretación como equívoca o incompleta. En última instancia, de este modo avanza la ciencia positiva que tantas y tan equivocadas veces hemos utilizado como modelo, porque como afirmaba Schopenhauer en el ensayo *Sobre una intención aparente en el destino de los individuos*: "Cuando arribas a una edad avanzada y das vuelta la mirada hacia atrás en tu vida, tienes la impresión de que ha tenido un orden y un plan coherentes, como si hubiera sido escrita por un narrador. Hechos que parecieron accidentales cuando se produjeron terminaron como trazos fundamentales del argumento. ¿Pero quién compuso este argumento?... De la misma manera que personas que has conocido por puro azar fueron agentes fundamentales en tu vida, también fuiste, sin saberlo, agente que dio significado a la vida de los demás. Toda la trama va al unísono con una gran sinfonía... Parece como si nuestras vidas fueran parte de un gran sueño de un solo soñador en el que todos los personajes también sueñan y todo se enlaza con todo, movido por una única voluntad". De esta manera se nos patentiza la historia de Occiden-

te a la luz del mito de Roma y desde la concepción de una correcta *teología política* que acepta un Dios Todopoderoso, cuya economía de la providencia guía a los hombres, desde los primeros días de la Creación hasta el triunfo de Cristo Rey, en la ardua tarea de entretejer la compleja trama de la historia del poder en el continuo transitar de la Humanidad.

NOTAS

1 Cfr. Zunini, G., *Homo religiosus*, Bs. As., EUDEBA, 1977, pág. 57/58. Jung, a su vez, los identificó con "la suma de todas las posibilidades latentes de la psiquis humana: un enorme e innacesible material de conocimientos antiquísimos sobre los nexos más profundos entre Dios, el hombre y el cosmos". Cit. Giunchedi, F., *Carl Gustav Jung. Aspetti psicologici dell'uomo religioso*, en *La Civilitá Cattolica*, 3135, 7 febrero de 1981, págs. 254/55.

2 Berdiaeff, N., *Reino del Espíritu y Reino del César*, Madrid, Aguilar, 1953, págs. 75/76.

3 Cfr. nuestro *Moscú: de una pequeña ciudad a un gran Estado*, presentado en las "I Jornadas de Historia de Europa" realizadas en la Universidad Nacional de Córdoba, 1987.

4 Cencillo, .J., *Mito. Semántica y realidad*, Madrid, BAC, 1970, pág. 25.

5 Ricouer, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, pág. 434.

6 Toynbee, A., *Estudio de la historia*, Bs. As., Emecé, 1958, VII, I, pág. 76.

7 Berdiaeff, N., *op. cit.*, págs. 87/88.

8 Kitto, H. D. F., *Los griegos*, Bs. As., EUDEBA, 1966, pág. 102.

9 Cfr. Guardini, R., *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Madrid, Rialp, 1948, págs. 120/23.

10 *Lucas*, IV, 7.

11 *Romanos*,. XIII, 1

12 *Adversus haereses*, V, 24.

13 *Explanatio Lucas*, IV, 29.

14 Cfr. Piault, Bernard, *El misterio de Dios, uno y trino*, Andorra, Casal i Vall, 1958, pág. 129 y Forte, Bruno, *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1988.

15 Santo Tomás, *Summa Theologica*, XXV, 1/2.

16 *Proverbios*, VIII, 15/6.

17 Cfr. Forte, Bruno, *op. cit.*, esp. págs. 123/29.

18 Recuérdese que este tema fue motivo de grandes y profundas discusiones teológicas (las llamadas herejías cristológicas) en los siglos V y VI y de este modo el poder —encarnado— no es solamente supramundano, sino que se manifiesta en la tierra y Cristo lo ejerce, delegado por el Padre, como cuando expresa: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra", *Mateo*, XXVIII, 18.

19 Especialmente Paul Tillich y J. Moltmann. Cfr. Wilhelmsen, Friedrich, *La metafísica del amor*, Madrid, Rialp, 1954, esp. pág. 108. "La autoafirmación de Dios y la manifestación de su poder infinito sobre el no-ser es el Hijo y la misma expresión concreta del Padre. El Espíritu Santo es la unidad entre ellos", Idem, pág. 138. Agradezco las referencias bibliográficas al colega Félix Lamas.

20 Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologica*, XLII, 6.

BIBLIOGRAFIA

Alef, G., *The Adoption of the Muscovite Two Headed Eagle. A Discordant View*, en *Speculum*, XLI, 1966, págs. 1/21.

Alonso del Real, Carlos, *Las más antiguas formas de mando*, en *Revista de Estudios políticos*, Madrid, 101, setiembre-octubre 1958, págs. 59/73.

Alonso Núñez, J. M., *La teoría del Estado universal en Polibio*, Santiago de Compostela, 1969, págs. 7/18.

Alzati, Cesare, *Etnia e universalismo. Note in margine alla continuitá del termine "romanus" tra le genti romene*, en *D.R.a.T.R.*, págs. 437/48.

Amman, A. M., *Storia della Chiesa Rusa e dei paesi limitrofi*, Torino, 1948.

Andreyev, Nikolay., *Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevich*, en *The Slavonic and East European Review*, XXXV, III, 90, diciembre 1959, págs. 1/31.

Anquin, Nimio de, *Mito y política*, en *Escritos políticos*, Santa Fe, Instituto L. Lugones, 1972.

Anwander, Antonio, *Hombres, mitos y misterios*, Bs. As., Paulinas, 1966.

Arbesmann, Rudolph, *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine*, en *Augustinus*, 4, 1954, págs. 305/24.

Banfi, Florio, *Roma "Civitas Regia"*, en *Studi Romani*, 10, 1962, págs. 510/28.

Baridon, Michel, *Edward Gibbon et le mythe de Rome. Histoire et idéologie au siècle des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1977.

Barker, Ernest, *El concepto del Imperio,* en *El legado de Roma,* Universidad de Oxford, Madrid, Pegaso, 1947, págs. 57/116.

Barnes, Barry, *La naturaleza del poder,* Barcelona, Pomares-Corredor, 1990.

Bartnik, Czeslav, *L'interpretation théologique de la crise de l'Empire Romain par Leon le grand,* en *Revue de Histoire Ecclésiastique,* 1968, LXIII, 3/4, págs. 745/84.

Basanoff, Víctor, *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain,* Paris, PUF, 1947.

Bastide, Roger, *Mito y utopías,* en *El prójimo y el extraño,* Bs. As., Amorrortu, 1972, págs. 263/74.

Battifol, Pierre, *L'Eglise et les survivances du culte impérial,* en *Les survivances du culte impérial romain,* Paris, A. Piccard, 1920.

Bauzá, Hugo, *Mito e historia en la "leyenda" de Eneas,* en *Anales de Historia Antigua y Medieval,* UNBA, 1982, págs. 409/30.

— *Roma y el destino de Occidente,* en "Congreso Internacional das Humanidades greco-latinas e a civilizão do universal", Coimbra, 1988, págs. 157/67.

Bayard, Jean-Pierre, *Sacres et couronnements royaux,* Paris, De La Maisnie, 1984.

Bayet, Jean, *Croyances et rites dans la Rome antique,* Paris, Payot, 1971.

Bellini, Piero, *Dominus totius mundi. L'imperatore dei Romani e i popoli estranei al popolo romano (sec. XII-XIV),* en *D.R.a.T.R.,* págs. 247/71.

Beneyto, Juan, *España y el problema de Europa,* Bs. As., Espasa-Calpe, 1950.

Berdiaeff, Nicolás, *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y Europa,* Barcelona, Apolo, 1951,

— *Reino del Espíritu y Reino del César,* Madrid, Aguilar, 1953.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de lo imaginario,* Bs. As., Amorrortu, 1991.

Bermejo, José, *Introducción a la sociología del mito griego,* Madrid, AKAL, 1979.

Bertelloni, Carlos F., *Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio,* en *Patristica et Medievalia,* II, 1981, págs. 37/66.

— *"Constitutum Constantini" y "Romgedänke", la donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham,* en *Patristica et Medievalia,* Bs. As., III, 1982, págs. 21/46; IV, 1983/4, págs. 67/99 y V, 1985, págs. 57/79.

— *Acerca del lugar de los griegos en la Translatio Imperii según Marsilio de Padua,* en *Anales de Historia Antigua y Medieval,* Bs. As., 1985, págs. 145/58,

Biondi, Biondo, *Il diritto romano cristiano,* Milano, 1952, t. I.

Black, Cyril, *Rumbos de la historiografía soviética*, Bs. As., Hobbs-Sudamericana, 1968.

Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988.

Borgese, G. A., *Goliat. La marcha del fascismo*, Bs. As., Claridad, 1939.

Bortolaso, Giovanni, *Pensiero mitico, metafisica e analisi del' esperienza*, en *La Civiltá Cattolica*, 2844, 21, diciembre 1968, págs. 579/85.

Boureau, Alain, *Les céremonies royales françaises entre perfomance juridique et compétence liturgique*, en *Annales*, ESC, noviembre-diciembre, 1991, 6, págs. 1253/264.

Bowra, C. M., *Mellino's hymn to Rome*, en *The Journal of Roman Studies*, XLVII, 1957, págs. 21/28.

Brauneder, Wilhelm, *Civitas et civis Sancti Romani Imperii (Etat et citoyen du Saint Empire)* en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 115/33.

Brehier, Louis, *Les survivances du culte impérial à Byzance*, en *Les survivances du culte impérial romain*, Paris, A. Piccard, 1920.

Brezzi, Paolo, *L'idea d'Impero nel IV secolo*, en *Studi Romani*, 11, 1963, págs. 265/79.

— *L'idea e la realtá di Roma nel Medioevo*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 87/124.

— *La "Romanitá" del Sacro Romano Impero*, en *D.R.a.T.R.*, II, 1984, págs. 39/42.

Bruckberger, R. L., *La república moderna*, Bs. As., Pleamar, 1964.

Brundage, James A., *Vidukind of Corvey ant the "Non-Roman" Imperial Idea*, en *Medieval Studies*, Toronto, 22, 1960, págs. 15/26.

Bryce, Giacomo, *Il Sacro Romano Imperio*, Milano, U. Hoepli, 1907.

Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1942.

Calderón Bouchet, R., *Esperanza, historia y utopía*, Bs. As., Dictio, 1980.

Campanella, Tomás, *La monarquía del Mesías. Las monarquías de las naciones*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1959.

— *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991.

— *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 1991.

— *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*, Madrid, Alianza, 1991.

Campolunghi, María, *Urbs Aeterna. Una ricerca sui testi giuridichi*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 163/230.

Cánfora, Luciano, *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, AKAL, 1991.

Cantalamessa, R., *Cristianismo e Impero Romano nel pensiero dei Padri Antenice-ni*, en *Augustinianum*, XII-3, diciembre 1972, págs. 373/90.

Capanna, Pablo, *Visiones, apariciones y arrebatos. La formación del mito OVNI*, en *Criterio*, 2078, 26 setiembre 1991.

Carcopino, Jerome, *Virgile et le mystère de la IV Eglogaue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930.

Carile, Antonio, *La Romania fra territorialitá e ideologia*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 409/19.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía*, México, FCE, 1968.

— *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1972.

— *El mito del Estado*, México, FCE, 1985.

— *Le judaïsme et les mythes politiques modernes*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1991, 3, págs. 291/303.

Castagno, Antonio, *Símbolos y mitos políticos*, Bs. As., EUDEBA, 1980.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, t. I, *Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, Tusquets, 1983.

Catalano, Pierangelo, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, en *A.N.D.R.W.*, II, 16, 1, 1978, págs. 440/553.

— *Alcuni sviluppi del concetto giuridico di Imperium populi romani*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, III, págs. 649/75.

Cazacu, Matei, *L'idée de Rome chez les russes. L'aspect philologique (XI-XVI siecles)*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 505/13.

Cencillo, Luis, *Mito, Semántica y realidad*, Madrid, BAC, 1970.

Cerfaux, L. y Tondriau, J., *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, Desclée et Cie, 1957.

Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992.

Cohn, Norman, *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981.

Coppens, Joseph, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, I, *La Royauté-Le Régne. Le Royaume de Dieu cadre de la relève apocalyptique*, Leuven University Press, 1979.

Coulie, Bernard, *De l'Empire romain a l'Empire byzantin: le choix d'une capitale et d'une identité*, en *Les Etudes Classiques*, LV, 3, julio 1987, págs. 320/27.

Cumont, Franz, *Lux perpetua*, Paris, Geuthner, 1949.

— *L'éternité des empereurs romains*, en Revue Histoire Litteraire, I, 1896, págs. 435/52.

Charlesworth, Martin, *Providentia and Aeternitas*, en *Harvard Theological Review*, 29, 1936, págs. 109/32.

Cherniavsky, Michel, *The Reception of the Council of Florence in Moscow*, en *Church History*, XXIV, 1955, págs. 347/59.

— *Khan or Basileus. An Aspect of Russian Medieval Political Theory*, en *Journal of the History of Ideas*, XX, octubre-diciembre 1959, pág. 462 y ss.

Chizhenski, Dmitri, *Historia del espíritu ruso*, Madrid, Alianza, 1967, 2 v.

D'O' Butler, Rohan, *Raíces ideológicas del nacional-socialismo*, México, FCE, 1943.

D'Ors, Alvaro, *Teología política: una revisión del problema*, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 205, págs. 41/77.

— *Ordo orbis*, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1947, 35, págs. 37/62.

Dawson, Christhoper, *Religión y cultura*, Bs. As., Sudamericana, 1953.

De Francisci, Pietro, *Giustiniano e la sua concezione universale*, en *Rivista Internazionale di Filosofia dei Diritto*, julio-octubre 1927, págs. 404/20.

De Michelis, Cesare, *Origine e interpretazione della "Terza Roma" in Filofey (1523)* en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 521/27.

Del Estal, Gabriel, *Equivalencia de "civitas" en el "De Civitate Dei"*, en *La Ciudad de Dios*, 2, 1954, págs. 367/454.

— *"La dialéctica de los dos reinos" en la filosofía agustiniana del Derecho y del Estado*, en *La Ciudad de Dios*, CLXXII, 1959, págs. 5/72.

Dempf, Alois, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, Milano, G. Principato, s/f.

Demougeot, Emilienne, *L'idéalisation de Rome face aux barbares à travers trois ouvrages récents*, en *Revue des Etudes Anciennes*, LXX, 3/4, julio-diciembre 1968, págs. 392/408.

Denissoff, Elie, *Aux origenes de l'eglise russe autocephale*, en *Revue des Etudes Slaves*, XXIII, 1947, págs. 66/88.

Di Salvo, Settimio, *Il mito di "Roma aeterna"*, en Labeo, 16, 1970, págs. 95/98.

Diez del Corral, Luis, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, Gredos, 1957.

Dölger, Franz, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantine*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56, 1937.

Dumont, Fernand, *Las ideologías*, Bs. As., El Ateneo, 1978.

Dupré Thedeidere, E., *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Milano, *Studi di Politica internazionale*, 1942.

Duret, L. y Neradau, J. P., *Urbanisme et métamorphoses de la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

Duverger, Maurice, *Sociología política*, Barcelona, Ariel, 1981.

Dvornik, Francis, *Les slaves. Byzance et Rome au IX siécle*, Paris, Inst. des Etudes Slaves, 1926.

— *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia*, Cambridge-Mass, Harvard University Press, Dumbarton Oaks Papers 9/10, 1956, págs. 73/122.

— *Gli Slavi. Storia e civiltá dalle origine dei secoli XIII*, Padova, Liviana, 1974.

Eliade, Mircea, *Prestigios del mito cosmogónico*, en *Diógenes*, 23, setiembre 1958, págs. 3/17.

— *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

— *Sobrevivencia y "camouflage" de los mitos*, en *Diógenes*, XLI, marzo 1963, págs. 3/21.

— *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1979.

— *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983.

— *Los mitos del mundo contemporáneo*, Bs. As., Almagesto, 1991.

Elorduy, Eleuterio, *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944.

Ellul, Jacques, *Los nuevos poseídos*, Caracas, Monte Avila, 1978.

Evola, Julius, *Rivolta contra il mondo moderno*, Roma, Meditérranée, 1969.

— *Il fascismo visto dalla destra*, Roma, Giovanni Volpe, 1979.

Ferluga, Jadran, *I confini dell'Impero romano d'Oriente: Nozione e realtá*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 365/400.

Folz, Robert, *L'idée d'Empire en Occident du V au XIV siècle*, Paris, Aubier, 1953.

— *L'interprétation de l'Empire ottonien, en Occident et Orient au X siécle*, Actés "IX Congrès de la Société des Historiens Médiévistes et du Enseignement Superieur", Paris, 1979, págs. 5/21.

Forte, Bruno, *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1988.

Frankfort, Henri, *Reyes y dioses*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

Frazer, James G., *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1969.

Fugier, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Ophrys, publ. Fac. des Lettres de l'Université de Strasbourg, s/f.

Gaeta, Franco, *L'idea imperiale degli umanisti e l'Impero di Carlo V*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 141/50.

Gage, Jean, *Le "Templum Urbis" et les origines de l'idée de "Renovatio"*, en *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, págs. 151/87.

García Gual, Carlos, *Interpretaciones actuales de la mitología antigua* , en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, 313, julio 1976, págs. 123/40.

García Pelayo, Manuel, *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

— *La lucha por Roma*, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, mayo-junio 1960.

— *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

— *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981.

Garin, Eugenio, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986.

Gaudemet, Jean, *Les romaines et les "autres"* en *D.R.a.T.R.*, II, 1984, págs. 7/37.

Georgescu, Valentin, *La translatio Imperii selon le Panegyricum et la Monarchiarum Physica Examinatio (1714) de Demetre Cantemir prince de Moldavie*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 573/93.

Gerosa, P., *S. Agostino e l'imperialismo romano*, en *Miscellanea Agostiniani*, II Studi Agostiniani, Roma, Poliglota Vaticana, 1931, págs. 977/1040.

Graf, Arturo, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Torino, E. Loerscher, 1915.

Giqueaux, Eduardo J., *Hacia una nueva definición esencial del mito*, Bs. As., Juárez edit., 1971.

Giraudo, Gianfranco, *Cars, carstvo et termes correlatifs dans les textes russes de la deuxième moitié du XVI siècle*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 542/72.

Giunchedi, Franco, *Carl Gustav Jung: Aspetti psicologici dell'uomo religioso*, en *La Civiltá Cattolica*, 3135, 7 febrero 1981, págs. 250/66.

Goetz, Joseph, *Symbole et Mythe*, en *Gregorianum*, 61/63, 198/0, págs. 449/60.

Goetz, Walter, *Traslatio Imperii*, Tübingen, 1958.

González, Jaime, *La idea de Roma en la Historiografía Indiana (1492-1550)*, Madrid, C.S.I.C., 1981.

Goria, Fausto, *Romani, cittadinanza ed estensione della legislazione imperiale nelle costitutioni di Giustiniano*,en *D.R.a.T.R.*, págs. 277/342.

Gregorovius, Ferdinand, *Roma y Atenas en la Edad Media y otros ensayos*, México, FCE, 1946.

Grimal, Pierre, *Au berceau du patriotisme romain*, en *Revue des Etudes Latines*, LIV, 1977, págs. 42/48.

Guardini, Romano, *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Madrid, Rialp, 1948.

El poder. Un intento de orientación, Madrid, Cristiandad, 1977.

Guenon, René, *El Rey del Mundo*, Madrid, Luis Cárcamo, 1987.

Guerra, Manuel, *Claude Lévi-Strauss: Antropología estructural*, Madrid, EMESA, 1979.

Gusdorf, George, *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*, Bs. As., Nova, 1960.

Hammer, Walter, *The New or Second Rome in the Middle Ages*, en *Speculum*, XIX, 1944, págs. 50/62.

Hammerstein, Notker, *¿Num Imperium hoc nostrum Romanum recte dici etiamnum possit? La doctrine des chroniqueurs d'Empire, des "Reichs- Publicisten"*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 89/114.

— *¿Quomodo Imperium Romanum ad Germanos pervenerit? La Translatio Imperii*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 273/81.

Haney, J. A. V., *Moscow, Second Constantinople, Third Rome or Second Kiev?*, en *Canadian Slavonic Studies*, III, 2, 1968, págs. 354/67.

Herrera Cajas, Héctor, *Bizancio y la formación de Rusia. Los tratados bizantino- rusos del siglo X*, en *Bizantion Nea Hellas*, Santiago, Universidad de Chile, 1982.

Homo, León, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris, Laffont, 1950.

Hubaux, Jean, *Les grands mythes de Rome*, Paris, PUF, 1945.

Hubeñák, Florencio, *La restauración augustea en Virgilio y su obra*, en "VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos", Bs. As., setiembre 1982 (ed. 1986), págs. 217/36.

— *Un momento en el proceso del expansionismo ruso: Moscú, la tercera Roma*, Universidad Nacional de la Plata, 1986 (inédito)

— *La cristianización del mito de Roma en Paulo Orosio*, en *Terceras Jornadas de Estudios Clásicos*, edic. Historia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, I-1, junio 1987.

— *Terra et Urbs. La búsqueda de la mentalidad del ciudadano de la Roma republicana*, en "III Jornadas de Historia de Europa", Universidad Nacional del Tucumán, setiembre 1987, ed., *Res Gesta* 22, julio-diciembre 1987, págs. 127/48.

— *La concepción imperial en Bizancio*, en "IV Jornadas de Estudios Clásicos", Universidad Católica Argentina, julio 1988.

— *La primera Roma, formación de un mito político*, en "XIII Semana de Estudios Romanos", Universidad Católica de Valparaíso, octubre 1988.

— *Historia, política y profecía. Roma y los grandes imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel*, en "VI Jornadas de Historia de Europa", Bs. As., setiembre 1993.

Hunczak, Taras, *Russian Imperialism from Ivan the Great to the Revolution*, N. Jersey, Rutgers University Press, 1974.

Ibáñez Langlois, José, *Sobre el estructuralismo*, Pamplona, EUNSA, 1985.

Impellizzeri, Salvatore, *Romani, latini e barbari nell'Alessiade di Anna Comnena*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 37/83.

Irmscher, Johannes, *"Nuova Roma" o "Seconda Roma", Renovatio, Traslatio*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 233/40.

— *Les grecs et l'idée de Rome aprés 1453*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 385/90.

Jordan, E., *Dante et la théorie romaine de l'Empire, en Revue de droit français et étranger*, 1921, págs. 353/96, X; 1922, págs. 191/232; págs. 333/90.

Jouvenel, Bertrand de, *El impulsor y el ajustador*, en *Diógenes*, IX, marzo 1955, págs. 37/53.

— *El poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Editora Nacional, 1956.

Jung, Carl Gustav, *El espíritu de la psicología*, en *Ideas que hicieron nuestro tiempo*, Caracas, Monte Avila, 1970, págs. 73/113.

— *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1984.

Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey, un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Kerkhoff, Manfred, *El tiempo sagrado*, en *Diálogos*, XV, 35, abril 1980, págs. 37/59.

Kevane, Eugene, *Rome and the Milenium in Universal History*, en *Divinitas*, XXXII, III, setiembre 1989, págs. 245/68.

Kirk, G. S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985.

Knezevic, Anton, *Rusia y Europa, en Studia Croatica*, III, 1962, abril-setiembre 1962.

Kohn, Hans, *El siglo XX. Reto a Occidente y su respuesta*, México, Reverté, 1960.

— *Historia del nacionalismo*, México, FCE, 1984.

Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, Bs. As., Amorrortu, 1975.

Kortschmaryk, Frank, *Christianization of the European East and Messianic Aspiration of Moscow as the "Third Rome"*, Toronto-N. York, The Sevcenko Scientific Society, 10, 1971.

Krajcar, Jan, *Fino alla stessa Roma*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 515/17.

Labourdette, Sergio, *Mito y política*, Bs. As., Troquel, 1987.

Lamotte, Jean, *Le Mythe de Rome "Ville Eternelle" et Saint Augustin*, en *Augustiniana*, 11, 1961, págs. 225/60.

Laplantine, Francois, *Mesianismo, posesión y utopía: las tres voces de la imaginación colectiva*, Barcelona, Gedisa, 1977.

Legón, Faustino, *Tratado de Derecho Político general*, Bs. As., EDIAR, 1961, 2 v.

Lettenbauer, Wilhelm, *Moscú la tercera Roma*, Madrid, Taurus, 1963.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Bs. As., EUDEBA, 1980.

Loizaga, Patricio, *Mito y sospecha postmoderna*, Bs. As., Lexicus, 1990.

Lounghis, Tilemachos, *Le programme politique des "romains orientaux" après 476 Une répétition générale*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 369/75.

Lugaresi, Manlio, *La idea de Roma aeterna. Los historiógrafos griegos y Polibio*, en *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, V, 1952.

Lugli, Giuseppe, *"Roma aeterna" e il suo culto sulla Velia*, en *Accademia Nazionale dei Lincei*, 1949, 11, págs. 1/14.

Lurker, Manfred, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992.

Maccarone, Michele, *La concezione di Roma citta de Pietro e di Paolo: Da Damaso a Leone I*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 63/85.

— *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio*, Cittá del Vaticano, 1991.

Magariños, Antonio, *Desarrollo de la idea de Roma en su siglo de oro*, Madrid, Cauce, 1952.

Magoteaux, E., *L'augure des douze vautours*, en *L' Antiquité classique*, XXV, 1956, págs. 106/11.

Maniscalco Basile, G., *La leggenda dei succesori di Augusto e dei doni de Monomaco. Genealogia e sovranitá ecumenica*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 529/44.

Mariluz Urquijo, J. M., *El Río de la Plata y el ambivalente modelo de Roma (1800-1820)*, en *Investigaciones y ensayos*, Bs. As., 37, enero-junio 1988, págs. 53/68.

Mariño, Aldo, *La ideología romana del imperio universalista. Sus sostenedores y detractores*, en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, UNBA, 1980/81, págs. 319/27.

Martina, Giacomo, *Roma nell'Ottocento*, en *La Civiltá Cattolica*, 3259, abril 1986, pág. 58/64.

Mastino, Attilio, *Orbis, Kosmos, Oikoimene: Aspetti spaziali dell'idea di Impero universale da Augusto a Teodosio*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 63/162.

Maturo, Graciela, *El mito, fundamento y clave de la cultura*, en *Escritos de Filosofía*, Bs. As., 1979, n° 3, págs. 159/74.

Mazza, Mario, *Eternitá ed universalitá dell Impero romano: da Costantino a Giustiniano*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 267/93.

Mazzarino, Sante, *El fin del mundo antiguo*, México, UTEHA, 1961.

Medlin, Keneth, *Moscow and the East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State Muscovite*, Russia, Ginebra, Neufchatel, 1952.

Methy, Nicole, *Réflexions sur le thème de la divinité de Rome: à propos de l'Eloge de Rome d'Aelius Aristide*, en *LATOMUS*, III, 1991, págs. 660/68.

Miguens, José E., *Viejos y nuevos modos de indagación científica*, en *Criterio*, LXIII, 2061, noviembre 1990, págs. 654/58.

Mole, Concetta, *La terminologia dello spazio romano nelle fonti geografiche tardoantique*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 321/50.

Moore, F. G., *Urbs Aeterna and Urbs Sacra*, en *T.A.Ph.A.*, 25, 1984, págs. 34/60.

Morales Navarro, Julián, *El pensamiento político en sociedades sin estado dentro del marco de un nuevo concepto de historia*, en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, XXII, 1989, I, págs. 159/70.

Nardella, Tidelfo, *La seconda Roma*, Milano, Corbaccio, 1927, 2 vol.

Nastase, Dimitris, *Roumains romains et grecs romains*, en *D.R.a.T.R.*, 198, págs. 391/404.

— *La survie de "L'Empire des chrétiens" sour la domination ottomane. Aspects idéologiques du problème*, en *D.R.a.T.R.*, págs. 459/71.

Nicolet, Claude, *Citoyennete française et citoyennete romaine: Essai de mise en perspective*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 145/73.

Nicoletti, Michele, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.

Obolensky, Dmitri, *Byzantium, Kiev and Moscow*, en *Dumbarton Oaks Papers*, Harvard University Press, XI, 1957, págs. 21/78.

— *Russia's Byzantine Heritage*, en *Readings in Russian Civilization* (comp. y edit, por Thomas Riha), Chicago University Press, 1964.

Oddone, A., *Il fascino di Roma papale*, en *La Civiltá Cattolica*, diciembre 1950, 2412, págs. 668/78.

Olsr, Giusseppe, *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della Sovranitá dello Stato Russo*, en *Orientalia Christiana*, XII, 1946, págs. 322/73.

Ongay, Nelly, *Sobre un símbolo político medieval: la Santa Corona*, en *Revista de Historia Universal*, Universidad de Cuyo, Mendoza, II, 1989, págs. 99/109.

— *Roma, el Imperio romano y la concepción imperial de Otón*, III, en *Revista de Historia Universal*, Mendoza, Universidad de Cuyo, IV, 1991, págs. 149/64.

Orella Unzué, José Luis, *Il concetto di Impero romano e il problema della "Traslatio" nella polemica tra Flaccio Illirico e Bellarmino*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 151/71.

Oroz Reta, José, *San León. Papa de la Romanidad*, en *Helmántica*, XIII, 1962, 41/42, págs. 163/91.

— *La Romanidad de San Agustín*, en Estudios clásicos, 78, noviembre 1976, págs. 353/69.

Orselli, Alba María, *Antica e Nuova Roma nella storiografia del primo medioevo italiano. Isidoro e Beda*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 231/45.

Ortega y Gasset, José, *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente, 1948.

— *Las Atlántidas y el Imperio romano*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

Ossner, J. Ph., *Quelques réflexions sur Roma aeterna*, en *Revue des Etudes Latines*, 1969, págs. 492/96.

Palacio, Juan Manuel, *La Ciudad de los Césares. Un estudio de teopolítica*, Bs. As., EUDEBA, 1972.

Paladini, María Luisa, *L'aspetto dell'imperatore-dio presso i romani*, en *Contributi di Filologia Classica*, Storia Antica, Univ. del Sacro Cuore, v. I.

Paschoud, François, *Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romains dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasiones*, Inst. Suisse de Rome, 1967.

— *Le Mythe de Rome à la fin de l'Empire et dans les royaumes romano-barbares*, en *Atti dei Convegni Lincei*, 45, 1980, págs. 123/38.

Pasquali, G., *L'idea di Roma*, en *Enciclopedia Italiana Traccani*, t. XXIX, Roma, 1936.

Pavan, Massimiliano, *La profezie de Daniele e il destino di Roma negli scrittori latini cristiani dopo Costantino*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 291/308.

Peretti, Aurelio, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze, La Nuova Italia, 1945.

Perret, Jacques, *Pour une étude de "l'idée de Rome". La légende des origines de Rome*, en *Revue des Etudes Latines*, X, 1932, págs. 50/54.

Peterson, Eric, *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, págs. 27/69.

Piault, Bernard, *El misterio de Dios, uno y trino*, Andorra, Casal i Vall, 1958.

Picchio, Riccardo, *La literatura rusa antigua*, Bs. As., Losada, 1972.

Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1983.

Pierart, Marcel, *L'histoire ancien face aux mythes et aux légendes*, en *Les Etudes Classiques*, LI-1, enero 1983, pág. 47/62 y LI-2, abril 1983, págs. 105/15.

Prieto, Fernando, *Filosofía, pensamiento e ideas políticas: Ensayo de clarificación terminológica*, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 63, enero-marzo 1989, págs. 189/217.

Prosdocimi, Luigi, *Roma communis patria, nella tradizione giuridica della Cristianitá medievale*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 43/48.

Rand, E. K., *The Building of Eternal Rome*, Cambridge, 1943.

Raskolnikoff, Mouza, *L'"adoration" des romains sous la Révolution Française et la réaction de Volney et des idéologues*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 199/213.

Ravignant, Patrick, *Lo que verdaderamente dijo Napoleón*, Madrid, Aguilar, 1965.

Reszler, André, *Mitos políticos modernos*, México, FCE, 1984.

Richard, Jean Claude, *Tombeaux des empereurs et temples des "divi": notes sur la signification religieuse des sépultures impériales a Rome*, en *Revue de Histoire des Religions*, 169-170, 1966, págs. 127/42.

Ricouer, Paul, *Política, sociedad e historicidad*, Bs. As., *Docencia*, 1986.

Ries, Julien, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Encuentro, 1989.

Rosenblum, Jacqueline, *Oi Romaioi*, en *Bulletin Budé*, octubre 1969, págs. 299/313.

— *Les trois Romes*, en *Bulletin Budé*, 3, octubre 1971, págs. 383/94.

Rosinski, Herbert, *El poder y el destino humano*, Bs. As., Paidós, 1967.

Rudhardt, Jean, *Coherencia e incoherencia de la estructura mítica: su función simbólica*, en *Diógenes*, 77, enero-marzo 1972, págs. 17/39.

Ruyer, Raymond, *Perturbaciones ideológicas*, Bs. As., Emecé, 1973.

Samona, Giuseppe A., *Per riflettere ancora sul mito*, en *SMSR*, 53, 1987, págs. 259/81.

Sampay, Arturo E., *Introducción a la teoría del estado*, Bs. As., Omeba, 1964.

Sbriziolo, Itala Pia, *Rimskij-Romeiskii nelle "Epistole" dello starec Filofej di Pskov. Ipotesi de interpretazione*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 519/21.

Scapov, Jaroslav y Sinicyna, Nina, *La Rome antique et médiévale dans les textes russes du XI au XVI siècles. Etudes sur des mots russes "Rim","Rimskij" et "rimljanin"* en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 481/503.

Schmitt, Carl, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicus Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

— *Teología política*, Bs. As., Struhart y Cía., 1985.

Schraeder, Hildegard, *Moscow das dritte Rome. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Darmstadt-Hamburg, De Gruyten, 1929.

Schramm, Percy Ernst, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt, Hermann Gentner, 1957.

Sevcenko, J. N., *A Byzantine Source of Muscovite Ideology*, Cambridge-Mass, Harvard Slavonic Studies, 1954, págs. 141/71.

Simón, Francisco M., *Illud Tempus. Mito y cosmología en el mundo antiguo*, Universidad de Zaragoza, 1988.

Siniscalco, Paolo, *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo*, Torino, SEI, 1976.

— *L'idea dell'eternitá e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, en *Studi Romani*, XXV, 1, enero-marzo 1977, págs. 1/26.

— *Reflessi nella letteratura latina*, en *La fine dell'Impero Romano d'Occidente*, Roma, Istituto di Studi Romani, 1978, págs. 103/18.

— *Roma e le concezioni cristiane del tempo e della storia nei primi secoli della nostra era*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 31/62.

Sinicyna, Nina, *Les conditions historiques ou s'est formée l'idée de "Troisième Rome" et son sens initial*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 497/519.

Solé, Jacques, *Les mythes chrétiens de la Rennaisance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979.

Soloviev, Alexander, *Holy Russia. The History of a Religious-Social Idea*, Géneve, Mouton-Gravenhague, 1959.

Sordi, Marta, *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, en *ANDRW*, 1972, págs. 781/93.

L'attegiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo, en "Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale", Milano, diciembre 1974, Vita e Pensiero, 1976, vol. I, págs. 203/329.

— *Il mito troiano e l'ereditá etrusca di Roma*, Milano, Jaca Book, 1989.

Sosa López, Emilio, *Mito y Realidad*, Bs. As., Troquel, 1965.

Sotelo, Ignacio, *¿El fin del mito político?* en *Razón y Fe*, Madrid, julio-agosto 1993, t. 228, págs. 55/68.

Stremoukhoff, D., *Moscow, the Third Rome: sources of the doctrine*, en *Speculum*, XXVIII, 1953, págs. 84/101.

— *La Tiare de Saint Sylvestre et le klobuk blanc*, en *Revue des Etudes Slaves*, XXXIV, 1/4, 1957.

Swain, Joseph Ward, *The theory of the four monarchies, opposition history under the Roman empire*, en Classical Philology, XXXV, enero 1940.

Tamborra, Angelo, *La teoria politico-religiosa di "Mosca-Terza Roma" nei secoli XVII-XIX: Sopravivenza e linee di svolgimento*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 517/39.

Tapkova Zaimova, V., *Les idées de Rome et de la Seconde Rome chez les bulgares*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, pág. 387/97.

— *Les "romains" dans la culture slave: la litterature bulgare médiévale*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 449/60.

Tapkova Zaimova, V. Miltenova, Anisava y Kiskinova, Margarita, *Réflexions sur l'identification théorique des termes "Romanus" et "Romaeus" et le problème des Empires dans la litterature dite apocryphe*, en *D.R.a.T.R.*, 1986, págs. 473/83.

Taube, M. de, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars (IX-XIII)*, Paris, Du Cerf, 1947.

— *A propos de "Moscou, troisiéme Rome"*, en *Russie et Chretienté*, 3/4, 1948, págs. 17/24.

Thompson, D., *The Idea of Rome from Antiquity to the Renaissance*, Alburquerque, 1971.

Tondrieu, Julien, *Le point culminant du culte des souverains*, en *Les Etudes Classiques*, XV-2, abril 1947, págs. 100/13.

Toumanoff, Constantin, *Caesaropapism in Byzantium and Russia*, en Theological Review, VII, 1946, págs. 213/43.

— *Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Political Religious Idea*, en *Catholic Historical Review*, XL, 4, 1955, págs. 411/47.

— *The social myth: Introduction to Byzantinism*, Roma, Viella, 1984.

Tovar, Antonio, *El Imperio de España*, Madrid, Aguado, 1941.

Toynbee, Arnold, *La herencia bizantina en Rusia*, en *La civilización puesta a prueba*, Bs. As., Emecé, 1949, págs. 202/23.

— *El historiador y la religión*, Bs. As., Emecé, 1958.

— *Estudio de la historia*, Bs. As., Emecé, 1960, t. VII, I.

Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del estado. De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

— *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Madrid, Tecnos, 1968.

Tulard, Jean, *Napoleón: la continuité romaine*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 225/27.

Turcan, Robert, *La "fondation" du temple de Vénus et de Rome*, en *Latomus*, XXIII-1, enero-marzo 1964, págs. 42/55.

— *Le culte impérial au III siècle*, en *ANDRW*, 1972, II, 16, 2, págs. 996/1084.

— *Rome éternelle et les conceptions gréco-romains de l'éternité*, en *D.R.a.T.R.*, 1981.

Utechin, S. V., *Historia del pensamiento político ruso*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

Valvo, Alfredo, *La "profezia dei Vegoia". Proprietá fondiaria e aruspicina in Etruria nel secolo I a.C.*, Roma, I, Italiano per la Storia Antica, 1988.

— *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell' antichitá*, en *Contributi dell'Istituto di Storia Antica XV*, publ. Univ. Cat. del Sacro Cuore, 1989, págs. 116/26.

Vasiliev, A, *Medieval Ideas of the end of the world: West and East*, en *Byzantion*, XVI, 2, págs. 462/502.

Vernant, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Vodoff, Wladimir, *L'idée impériale et la vision de Rome à Tver, XIV-XV siècles*, en *D.R.a.T.R.*, 1983, págs. 475/93.

Voegelin, Eric, *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp. 1968.

Von Aretin, Karl, *Il problema della renovatio Imperii romanorum. Pretese universali e realtá costituzionale del Sacro Romano Impero del XVI al XVIII secolo*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 73/87.

Von Fichtenau, H., *Los comienzos del Imperio medieval*, en *Diógenes*, II, enero 1953, págs. 25/45.

Voyenne, Bernard, *Historia de la idea europea*, Barcelona, Labor, 1965.

Wankenne, André, *Le sens du Bas-Empire: effacement du mythe de Rome et naissance de la Chrétienté*, en *Les Etudes Clasiques*, XLVII, l, enero 1979, págs. 27/34.

Weber, Max, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Planeta, 1985, t. II.

Weidle, Wladimir, *Rusia ausente y presente*, Bs. As., Emecé, 1950.

Wilhelmsen, Frederick, *La metafísica del amor*, Madrid, Rialp. 1964.

Willwoll, G. E., *La missione di Roma negli scritti di Leone Magno*, en *La Civiltá Cattolica*, 93, II, 1942, págs. 33/39 y 152/159.

Wolff, Robert Lee, *The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat*, en *Myth and Mythmaking*, N. York, Murray, 1950, págs. 291/311.

Yamaguchi, Masao, *La realeza como sistema de mitos*, en *Diógenes*, 77, enero-marzo 1972, pág. 41/60.

Zaehner, R. C., *Las doctrinas de los magos. Introducción al zoroastrismo*, Bs. As., Lidium, 1983.

Zakythinos, Dionysios, *Continuité de l'Empire romain à Constantinople. 330-1453*, en *D.R.a.T.R.*, 1984, págs. 231/45.

Zancan, Leandro, *Il frammento di Vegoia e il "novissimun saeculum"*, en *Atene a Roma*, enero-marzo 1939, págs. 203/19.

Zanker, Paul, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992.

Zeiller, J., *L'apparition du mot "Romania" chez les écrivains latins*, en *Revue des Etudes Latines*, VII, 1929, págs. 194/98.

Zenkovski, B., *Historia de la filosofía rusa*, Bs. As., EUDEBA, 1967.

Zielinski, Theodor, *La Sibylle et la fin de Rome*, en *La Sybille. Trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, Rieder, 1924.

Zunini, Giorgio, *Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión*, Bs. As., EUDEBA, 1977.

Zwaenepoel, Albert, *L'inspiration religieuse de l'impérialisme romain*, en *L'Antiquité Classique*, XVIII, 1949, págs. 5/23.

INDICE

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres de la Imprenta Fareso S.A.
en abril de 1997.